

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Filología Inglesa II



**SAVITRI: ANÁLISIS DESDE LA FILOSOFÍA INTEGRAL
DE SRI AUROBINDO**

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR POR**

Olga Real Najarro

Bajo la dirección de los Doctores:

**Félix Martín Gutiérrez
Benjamín Preciado Solís**

Madrid, 2004

ISBN: 84-669-2765-4

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA**

Departamento de Filología Inglesa II



TESIS DOCTORAL

***Savitri*: Análisis desde la Filosofía Integral de
Sri Aurobindo**

OLGA REAL NAJARRO

Madrid, 2004

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA INGLESA II



***Savitri*: Análisis desde la Filosofía Integral de
Sri Aurobindo**

OLGA REAL NAJARRO

Memoria para optar al grado de
Doctor en Filología, realizada bajo
la dirección del Dr. Félix Martín
Gutiérrez y el Dr. Benjamín
Preciado Solís.

Madrid, 2004

Nuestro trabajo no es repetir todos los días lo que la persona ha hecho ya, sino alcanzar nuevas realizaciones y maestrías inesperadas. El tiempo, el alma y el mundo nos son dados como campo de acción; la visión, la esperanza y la imaginación creadora nos mantienen como inspiradores; la voluntad, el pensamiento y el trabajo son nuestros instrumentos más eficaces.

Aurobindo, S. (1977). Ojeadas y Pensamientos. Buenos Aires, Dédalo.

Estas palabras no serían posibles sin el impulso de mi maestro, Eduardo Pérez de Carrera, cuya sabiduría me encaminó hacia *Savitri*, descubriéndome, antes que yo misma, lo que constituye mi presente campo de investigación y una de las principales fuentes de conocimiento y satisfacción en mi vida.

Igualmente, esta tesis no habría sido posible sin la inspiración del magisterio de mi profesor y co-director de tesis, Félix Martín, cuya profesionalidad inspiró mi acceso al doctorado y mi vocación hacia la investigación y la docencia.

Agradezco, asimismo, al Colegio de México la preciosa ayuda prestada durante estos años de investigación y, en especial, a mi co-director de tesis, Benjamín Preciado Solís, por su orientación y su acercamiento a las actividades de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA).

La estancia en la Universidad de California y las palabras de June O'Connor facilitaron, en gran medida, la elaboración final de este trabajo.

Por otra parte, esta tesis no habría sido concluida sin el constante ánimo de mis seres queridos, mi madre, Carmen Najarro Gutiérrez, y mis hermanos, mi familia mexicana y el apoyo de todos aquellos amigos que, a lo largo de los años me han ido proporcionando libros y comentarios para avanzar en mi camino de investigación. La Fundación Argos, Alberto e Isabel, tienen mucho que ver en esto.

Gracias, asimismo, a todos aquellos seres que desde sus trabajos previos han ayudado a confirmar y dar voz a mis intuiciones.

Finalmente, esta tesis y yo misma agradecemos el amor, el apoyo, la presencia y el ánimo constantes de Mario Alberto Rodríguez-Pérez quien, además de excelente investigador, es un excelente compañero.

Savitri: Análisis desde la Filosofía Existencial de Sri Aurobindo.

Poesía indoanglia, autobiografía, simbología védica.

El presente trabajo es una invitación a la lectura de *Savitri, Una Leyenda y un Símbolo*, la obra poética culmen de Sri Aurobindo y síntesis de su obra epistemológica. *Savitri* ilustra la visión existencial desde el lenguaje del instante, captando una cierta cadencia rítmica que hace presente la experiencia de su autor, un nuevo tipo de poesía cuya creación implica la realización de *yoga* o *sadhana* y cuya lectura puede ser afrontada, asimismo, como *sadhana*.

En la estructura de nuestra investigación hemos seguido la tradición exegética hindú consistente en estudiar, primero, la vida de la persona y su experiencia espiritual. Después, considerar su sistema filosófico como una expresión organizada de la visión interna del autor. El análisis de la influencia de la obra filosófica, metafísica y literaria de Sri Aurobindo conduce a su delineación como presencia controvertida, revisando el papel que han jugado sus textos en la inauguración de la crítica literaria moderna en la India y el matiz de espiritualización que integran en la literatura en lengua inglesa. Destacamos la transformación que el poeta realiza del relato “Savitri” del *Mahabharata* y su conversión en un complejo entramado de símbolos y referencias mitológicas que da cuerpo a su visión existencial. Realizamos, asimismo, una revisión de la tradición literaria india y la convergencia que el poeta presenta con la tradición británica: en *Savitri*, Sri Aurobindo desarrolla una obra maestra de poesía indoanglia, ilustrando la capacidad mántrica del inglés y su cualidad portadora de la voz del *rishi*.

Analizamos la presencia del lenguaje de la modernidad y la integración de símbolos tan distantes cronológicamente como los de la época védica y el mundo tecnológico y científico del siglo XX. Visualizamos *Savitri* como autobiografía espiritual y mapa de su visión existencial, un experimento poético que tiene como objetivo crear desde nuevos niveles de conciencia, ilustrando los paradigmas que conforman la poesía mántrica del nuevo estadio al que se encamina la humanidad, las comunidades gnósticas. Analizamos el *yoga* o *sadhana* como método creativo y destacamos las premisas que conforman la base de su teoría poética acerca de la *poesía futura*, la simbología, los textos védicos y su relación con *Savitri*.

Savitri: Analysis from the Existential Philosophy of Sri Aurobindo.

Indoanglian poetry, autobiography, Vedic symbology

The present work is an invitation to the reading of *Savitri, A Legend and a Symbol*, the poetic *opus magnum* of Sri Aurobindo, and the synthesis of his epistemological work. *Savitri* illustrates his existential vision by using the language of instant, by capturing a certain rhythmic cadency that actualizes the experience of his author, a new type of poetry whose creation implies the realization of *yoga* or *sadhana*, and whose reading may be also encountered as *sadhana*.

The structure of our research follows the Hindu exegetical tradition that studies, firstly, the life of the person and her spiritual experience, and proceeds, afterwards, to consider her philosophical system as an organized expression of the internal vision of the author. The analysis of the philosophical, metaphysical and literary work of Sri Aurobindo leads to his presentation as a controversial figure: we revise the role played by his texts as inaugurators of modern Indian literary criticism, and the integration of a spiritual overtone in contemporary English literature. We highlight the transformation realized in the *Mahabharata*'s tale "Savitri", and its transformation into a complex world of symbols and mythological references that embodies his existential vision. We also realize a revision of Indian literary tradition and the convergence that the poet presents between the tradition of his country and Great Britain: in *Savitri*, Sri Aurobindo develops an Indian-English poetic masterpiece, by illustrating the *mantric* capacity of the English language and its quality as the carrier of the *rishi*'s word.

We analyze the language of modernity and the integration of chronologically distant symbols as those belonging to the Vedic epoch and the scientific and technological world of the XX century. We visualize *Savitri* as a spiritual autobiography and the map of Sri Aurobindo's existential vision, a poetic experiment whose objective is the creation from new levels of consciousness, and the illustration of the paradigms that conform the *mantric* poetry of a new stage of humanity, the stage of the gnostic communities. We analyze *yoga* or *sadhana* as a creative method, and highlight the premises that constitute the basis of his poetic theory of the future, the use of symbology, the integration of the Vedic texts and their relation to *Savitri*.

I. Introducción.	1
Invitación a la lectura de <i>Savitri</i> .	1
Organización del trabajo.	18
Notas a la lectura del texto.	25
II. La biografía como símbolo de transición: de Aurobindo Ghose a Sri Aurobindo.	33
Inmersión en la cultura occidental.	36
Regreso a la India: De la <i>Bhagavadgita</i> a la espada.	37
El <i>adesh</i> o llamado divino: De la revolución política a la <i>sadhana</i> espiritual.	46
Silencio y yoga, elementos de creación y transformación.	48
III. Análisis de una presencia controvertida: de la filosofía de tono místico a la crítica literaria moderna.	59
Posturas encontradas hacia la obra aurobindiana.	60
La poesía o el hilo que hilvana la actividad aurobindiana	64
Sri Aurobindo, ¿inaugurador de la crítica literaria moderna en la India?	67
Hacia la espiritualización de la creación poética.	72
La poesía aurobindiana, entre la alabanza y la detracción.	76
IV. <i>Savitri</i>: de la leyenda del <i>Mahabharata</i> a la poesía sobremental.	86
<i>Savitri</i> , obra integradora de culturas.	86
Estructura del poema.	91
Cronología de la creación de <i>Savitri</i> .	92
<i>Savitri</i> en el contexto de la obra aurobindiana.	97
De la leyenda del <i>Mahabharata</i> a la re-creación aurobindiana.	100
De los personajes puránicos al simbolismo de Sri Aurobindo.	106
V. El lenguaje en <i>Savitri</i>: del <i>devabhasa</i> a la poesía indoangla.	113
El lenguaje mántrico, mediador entre lo finito y lo infinito.	113
<i>Savitri</i> , un nuevo experimento en la creación de poesía mística.	120
<i>Savitri</i> y la objetividad espiritual.	122
El lenguaje, base dinámica del alma de un pueblo.	125
Hacia una nueva integración de lenguas y culturas.	128
VI. Sri Aurobindo, epígono de la tradición kavia.	146
Sri Aurobindo y los Vedas.	150
Sri Aurobindo y las Upanishads.	152

Sri Aurobindo y la tradición épica y puránica.	154
Sri Aurobindo, <i>rishi</i> de la poesía futura.	159
VII. Sri Aurobindo, en la encrucijada modernista	177
Hacia un encuentro de tradiciones.	177
El concepto de modernidad en <i>Savitri</i> .	197
Vigencia de la expresión épica.	211
VIII. <i>Savitri</i> o el mapa existencial de Sri Aurobindo: La Filosofía Integral o <i>Purna Advaita</i>.	225
El carácter inexorable de la integración existencial.	225
El séptuple acorde del ser.	238
Algunos elementos básicos: evolución, avatar, transformación, renacimiento.	243
Religión y espiritualidad	249
Lenguaje y visión existencial.	251
IX. La conciencia autobiográfica en el poeta místico.	259
El misticismo en el contexto hindú	262
<i>Rishi</i> , poesía y misticismo, descifradores del criptograma existencial	263
<i>Savitri</i> , símbolo de experiencia autobiográfica	267
Aswapathy, espejo literario de Sri Aurobindo	271
Aswapathy: de rey puránico a <i>sadhaka</i> o practicante del yoga integral	280
X. Sri Aurobindo o la frontera del misticismo.	296
Consideraciones acerca de la experiencia mística	297
Misticismo y Yoga Integral	
El nacimiento del avatar o la frontera de una nueva era existencial	307
Aswapathy y Savitri en la frontera de la experiencia mística	319
Savitri y Satyavan, iniciadores de la era gnóstica	322
XI. De la re-visión a la poesía sobremental: La <i>sadhana</i> o práctica de yoga como método creativo.	327
La conciencia sobremental, generadora de la poesía del futuro.	329
Conciencia sobremental y poesía mística.	334
De la re-visión de la realidad a la re-escritura de <i>Savitri</i> .	339
De la recepción del texto, el canon y la crítica literaria.	341

Inspiración y proceso creativo.	350
<i>Sadhana</i> y creación, inspiración y conciencia sobremental.	358
XII. La poesía futura o la utopía de un nuevo modelo crítico.	368
El <i>mantra</i> .	372
<i>Ananda</i> o el deleite creativo.	375
El ritmo poético, continuador de los chandas cósmicos.	376
Palabra poética vs. Palabra intelectual.	379
El <i>rishi</i> , hierofante de la palabra poética.	382
El espíritu ideal de la poesía.	387
XIII. <i>Savitri</i> o la transmutación de la leyenda en símbolo.	398
El símbolo poético como encuentro y renovación de la experiencia espiritual.	398
<i>Savitri</i> y la vigencia de los mitos en la tradición india.	403
“The Symbol Dawn”: El amanecer como símbolo de transición.	417
La naturaleza, espacio del caminar del ser psíquico.	433
XIV. <i>Savitri</i> y los Vedas.	449
Principales teorías que anteceden a Sri Aurobindo.	451
Sentido y validez de los textos védicos. Análisis de conceptos básicos:	
Revelación, <i>rishi</i> , <i>mantra</i> , sacrificio.	456
La interpretación psicológica de Sri Aurobindo y su presencia en <i>Savitri</i> .	460
Conceptos básicos a la luz de la interpretación de Sri Aurobindo.	465
Método filológico de la interpretación psicológica de Sri Aurobindo.	468
La teoría del lenguaje de Sri Aurobindo y el Rig Veda:	
Repercusión en <i>Savitri</i> .	471
<i>Savitri</i> y el <i>Devabhasa</i> .	477
La teoría evolutiva de Sri Aurobindo y su repercusión en el lenguaje.	479
Niveles de percepción del texto místico-poético.	487
Lenguaje y yoga en el Veda.	491
Simbología védica y <i>Savitri</i> .	493
<i>Savitri</i> o el Veda del futuro.	499
XV. Conclusión.	509

Introducción

¿Qué puede haber de nuevo que nos quede por realizar? El amor, pues hasta el presente no hemos logrado más que el odio y nuestra propia satisfacción; el conocimiento, pues hasta el presente no hemos alcanzado más que a errar, percibir y concebir; la felicidad, pues hasta el presente no hemos realizado más que el placer, el dolor y la indiferencia; el poder, pues hasta el presente no hemos desarrollado más que la debilidad, el esfuerzo y una victoria sin fruto; la vida, pues hasta el presente no hemos llegado más que a nacer, crecer y morir; la unidad, pues hasta el presente no hemos realizado más que la guerra y la asociación. En una palabra, la divinidad; rehacernos a la imagen de lo Divino (Aurobindo 1977: 25).

Invitación a la lectura de *Savitri*.

La situación del mundo actual, la incesante continuación de guerras y desastres protagonizados por el ser humano nos hace preguntarnos dónde está la clave de una vida marcada por la felicidad, el conocimiento, la existencia plena, el elemento trinitario que ha caracterizado, desde sus orígenes, el desarrollo de la visión filosófica de los Vedas y el corolario hacia el que apunta el deseo y la voluntad de la persona. Los presentes desarrollos históricos y su carácter de epígonos de hechos anteriores nos hace cuestionarnos si la solución para un desarrollo pleno de la humanidad no se halla en un elemento implícito en su estructura esencial, que trasciende la evolución de los aspectos externos de su vida: nos referimos al desarrollo de la conciencia. Sri Aurobindo establece enfáticamente que toda existencia es conciencia y que la clave para el desarrollo de la existencia está en la evolución de la conciencia. Asimismo, defiende entusiastamente la posibilidad de ilustrar la aventura de la conciencia en el medio utilizado por los antiguos *rishis* védicos, el lenguaje *mántrico* de la poesía.

El presente trabajo es una invitación a la lectura de *Savitri*. Lanzarse a analizar la obra de quien nos excede en conocimiento es siempre un reto y un atrevimiento, un atrevimiento necesario para acercarse a las fronteras del propio conocimiento. El análisis que ofrecemos parte de la premisa de la limitación de las herramientas con las que se accede al texto. *Savitri* excede al analista y al lector, permanece como un guiño travieso invitándonos a abrir sus páginas y devenir el pilar de interpretación y conocimiento al que nos insta Sri Aurobindo. No quedarnos en el análisis del crítico o del investigador, sino adentrarnos en sus versos dejando que la música de sus palabras nos hable, dejando que se abran los múltiples silencios que pueblan los resquicios del pensamiento. La palabra, el sonido como metáfora del conocimiento, como imagen de una realidad que aguarda al otro lado del espejo.

Savitri espera más allá de las teorías en las que encapsulemos el texto. Su mensaje parece escapar a los posicionamientos absolutistas de análisis: el proceso de disección crítica puede ser realizado desde múltiples perspectivas, dependiendo de dónde decidamos posicionarnos respecto a la obra general de nuestro autor. Siendo, en esencia, el resumen epistemológico y la obra culmen de la praxis creativo-poética de nuestro autor, es imposible agotar sus múltiples y variadas referencias en un trabajo de estas características. *Savitri* poetiza lo que ha sido transmitido en la obra de Sri Aurobindo y lo hace desde el lenguaje del instante, captando una cierta cadencia rítmica que hace presente la experiencia de su autor, que acerca a otra forma de mirar, a nuevos planos desde donde inquirir e iniciar la búsqueda de respuestas y paradigmas propios de lo que el poeta anticipa como la nueva etapa existencial (Aurobindo 1992: 231-245), la era del ser gnóstico (Aurobindo 1996a: 964-1014).

El poema que vamos a presentar despierta pasión y reticencia: su extensión, su contenido, sus múltiples referencias transculturales detienen al lector atrapado en el espejismo de una dificultad aparentemente inabordable. En la expresión de Srinivasa Iyengar, “no es apto para el lector metido en prisas” (Iyengar 1985: 640), si bien, en nuestra opinión, el poema presenta la indudable ventaja de dejarse conocer siguiendo un orden absolutamente personal e idiosincrásico: el verso se abre a nuestra disponibilidad presente, un verso, tres, una página abierta al azar ilustra al lector con la riqueza de contenido que aguarda en el resto de la obra. El poema ofrece el reto de sumergirse en sus páginas y dejarse llevar por la cadencia del ritmo, más allá del conocimiento o no de sus múltiples referencias mitológicas y filosóficas, acercándose a una nueva síntesis de cosmovisión oriental y occidental.

La obra filosófico-literaria de Sri Aurobindo es un pasaporte hacia la comprensión racional y la visión poética de la realidad. Adentrarse en *Savitri* es emprender un camino iniciático a través de las “islas mágicas de la palabra” (Aurobindo 1994a: 7) elevada a su grado máximo de expresión en el contexto de la tradición hindú: el *mantra* (Aurobindo 1994a: 9). Sus escritos conducen al horizonte del conocimiento y la belleza, son aguas amigas que reciben a la conciencia afín que busca más allá de su estado presente.

En el estudio de *Savitri* nos acercamos a un esquema de la realidad que parte de los textos védicos y upanishádicos, el testimonio de los *rishis*, los seres de conocimiento que anticiparon la descripción de estadios vírgenes de la conciencia. Nos adentramos en la visión existencial de su autor, nuevo *rishi* contemporáneo (Reddy 1997: 80), expresión del místico en la tradición védica, el que proporciona un horizonte nuevo a

la mirada de la persona a través del conocimiento de sí mismo y lo que le rodea. La visión del místico acerca al lector a un nivel de conciencia inmerso en lo cotidiano y que trasciende lo cotidiano, una visión utópica de la realidad que Sri Aurobindo defiende como posibilidad para el presente.

La realización de una *vida divina en la tierra* (Aurobindo 1996a: 26), una vida en la que se integren, desde el conocimiento, cada uno de los planos que conforman el ser es el *leit motiv* que arrulla, como una cadencia mántrica, el poema. *Savitri* es el *mandala* que refleja la visión integral de la existencia de Sri Aurobindo, la imagen que retrotrae al receptor a la visión integral del autor. Sus páginas son un juego cabalístico de descubrimiento de la realidad; el *rishi* es el hierofante que muestra las pistas que guían hacia un horizonte inmerso en los pliegues de la conciencia.

El poema que vamos a presentar simboliza el imparable impulso del ser humano por conocer el misterio de la existencia, de sí mismo y la realidad que le rodea, un impulso expresado en diferentes filosofías que Sri Aurobindo retoma y trasciende desde su propia experiencia. Sri Aurobindo utiliza el lenguaje de la razón para explicar su visión de la existencia en su obra magna filosófica, *La Vida Divina* (Phillips 1986), y poetiza esa misma visión en la obra que analizaremos aquí (Phillips 1989: 37), evocando, como decimos, el modo de transmisión de conocimiento de los antiguos *rishis*, el *mantra* (Real Najarro 2000: 516; Real Najarro 2002).

Nos encontramos con un nuevo tipo de poesía, un poema cuya creación implica la realización de *yoga* o *sadhana* y cuya lectura puede ser afrontada, asimismo, como *sadhana* (Reddy 1989: 97-98; Vrekhem 1997: 131, 267-268). La traducción de una

experiencia que trasciende los límites del intelecto es una labor ardua: como ya señala Sri Aurobindo, para entender en profundidad el tipo de mensaje presente en sus versos es necesario haber recorrido los senderos de la experiencia mística (Aurobindo 1972a: 732, 735; Aurobindo 1995a: 249; Aurobindo 1996b: 356). *Savitri* ofrece la posibilidad de explorar la mente de un místico, “un reto para la mente escéptica, una poderosa afirmación de la realidad espiritual para el creyente” (Collins 1974: 16).

A la hora de iniciar la lectura y presentación del poema es necesario tener en cuenta el planteamiento aurobindiano: la necesidad de ir más allá de la estrechez mental, la limitación o la intolerancia hacia una necesaria variación y multiplicidad de puntos de vista sin los que no puede existir una completa búsqueda de la verdad (Aurobindo 1996a: 887). Una actitud reduccionista

Limita la filosofía a un laberinto interminable de disputas estériles¹ (...). La verdad del espíritu es la verdad del ser y la conciencia y no una verdad del pensamiento: las ideas mentales pueden sólo representar o enumerar algún aspecto, algún principio o capacidad traducidos por la mente, pero para conocer el espíritu uno tiene que crecer en el espíritu y transformarse en el espíritu; sin ese crecimiento y ser no puede haber verdadero conocimiento espiritual (Aurobindo 1996a: 887).

Esta premisa será nuestro punto de partida para el acercamiento a la obra de Sri Aurobindo.

Toda persona tiene la capacidad de ser poeta, artista de su vida² (Gupta 1972: 128). Sri Aurobindo apela a esa cualidad del ser humano para reconocerse en los versos

¹ Nuestro autor señala que “la religión ha sido invadida por esta falsa prisión e infectada con dogmatismo y credo, fanatismo e intolerancia” Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

² El crítico señala: Si el arte debe expresar el alma de las cosas, y dado que la verdadera alma de las cosas es el elemento divino que las conforma, entonces, por lo tanto, a la espiritualidad, a la disciplina de lograr

y la experiencia descrita. El individuo puede dejar que la palabra, con su cualidad mántrica, atraviese los intersticios del intelecto y roce alguna de las fibras del ser que se reconoce en la experiencia. Sri Aurobindo no plantea una labor de convencimiento (Aurobindo 1972a: 735) para aquellos que no comparten su visión en *Savitri*, sino de *conocimiento* o, al menos, de aproximación a la labor práctica y teórica de quien ha sido definido como educador (Das 1999: 2), poeta, revolucionario político y social (Reddy 1989: 1-26), evidentemente místico, y una figura que aúna un envidiable conocimiento del bagaje cultural de oriente y occidente (Moore 1960: 81-110), con su obra presente y analizada en reconocidos centros de investigación. El Colegio de México, la Universidad de California o el Centro de Estudios Orientales de San Francisco son sólo algunos de los entornos académicos donde hemos tenido ocasión de comprobar la relevancia e interés que la figura de Sri Aurobindo goza en el contexto americano.

Su papel como filósofo, poeta y visionario es reconocido por numerosos intelectuales del ámbito académico³. Son cada vez más las cátedras en las que se estudia su influencia en el ámbito de la política, la educación, la crítica literaria, la literatura, la filosofía y la religión. Las principales universidades de Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Alemania y Méjico, por no hablar de la India y otros centros de investigación de Oriente, cuentan con la producción completa de nuestro autor, así como numerosos estudios críticos acerca de su obra y persona, algo de lo que no podemos vanagloriarnos en nuestro país. En España apenas encontramos algunas de sus obras en la Biblioteca

el contacto consciente con el Espíritu, la Divinidad, debe concedérsele el puesto real en la jerarquía de las artes. (...) “la espiritualidad es la mayor y más difícil de las artes, pues es el arte de la vida” Gupta, N. K. (1972). *A century's salutation to Sri Aurobindo*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

³ Ver al respecto, y entre otros, los siguientes estudios: Chaudhuri, H. and F. Spiegelberg (1960). *The integral philosophy of Sri Aurobindo; a commemorative symposium*. London,, Allen & Unwin. La edición especial de 1989 del *Journal of South Asian Literatura* Verma, K. D., Ed. (1989). *Sri Aurobindo*. Michigan, Michigan State University. O el libro editado por Iyengar, K. R. S., Ed. (1972). *Sri Aurobindo, a Centenary Tribute*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press.

Nacional, la Universidad Complutense y la embajada de la India en Madrid. Existe, por otra parte, un centro para la difusión de la obra de nuestro autor en Barcelona, la Fundación Sri Aurobindo.

La mayor parte de los estudios acerca de la obra de Sri Aurobindo han versado sobre su producción filosófico-metafísica. Sus textos de tono político, sociológico, psicológico, educativo también han recibido una considerable atención, que se incrementa con la aparición de la Nueva Física (Satprem 1984; Satprem 1989; Merlo 1999). No obstante, el análisis de la producción de Sri Aurobindo como poeta y crítico literario sigue planteando carencias. Como ejemplo sintomático, señalaremos que en nuestro país no existe ningún estudio acerca de la obra literaria de este poeta. Si contamos, afortunadamente, con las obras de carácter filosófico de Vicente Merlo, uno de los escritores más prolíficos en el área de filosofía oriental y acerca del autor que aquí presentamos. Una posible explicación a esta situación la hallamos en el hecho de que los estudios orientales siguen siendo un campo emergente en nuestro país.

La literatura indoanglia constituye una realidad compleja incluso en el panorama de las literaturas de la India. Un trabajo de investigación que emprenda la tarea de ahondar en sus textos y, especialmente en la obra de nuestro autor, implica sumergirse en las bases de una cultura que nos resulta ajena y cuyos elementos básicos no están presentes en nuestro sistema académico. La presentación de la obra de Sri Aurobindo supone una investigación previa acerca de la tradición literaria, filosófica y cultural de su país, así como del contexto colonizador y político en el que inicia la creación de la obra. El acercamiento a los Vedas, las Upanishads, el arte y la literatura del ente

multilingüe que es la India plantea, insistimos, un paso previo necesario para entender la obra de nuestro autor. Desde un punto de vista literario, resulta imprescindible revisar la tradición literaria del país para contextualizar la obra de nuestro autor: una visión de las obras épicas más representativas como el *Mahabharata* y el *Ramayana* o el emergente campo de la creación literaria en lengua inglesa de la que Sri Aurobindo es uno de los pioneros (Iyengar 1962: 117), así como la controvertida aceptación y el papel que dicha literatura juega en nuestros días en el contexto indio e internacional. El investigador debe estar al corriente, asimismo, de los paradigmas filosóficos occidentales en los que se enmarca y con los que se compara la obra de Sri Aurobindo: no sólo los clásicos como Pitágoras, Heráclito, Platón o Aristóteles, sino la obra de Whitehead, Bergson, Nietzsche o Heidegger (Maitra 1988).

En la obra de nuestro autor se entrelazan poesía, filosofía, metafísica (Verma 1989): *Savitri* constituye una síntesis donde confluyen la visión y la inspiración, las cualidades que definen la producción de los *rishis* védicos (Aurobindo 1972a: 741; Aurobindo 1994a: 27). *Savitri* ha sido múltiplemente citada como muestra paradigmática de la visión metafísica de su autor y una referencia inexcusable a la hora de abordar su obra literaria. No obstante, como ya señalábamos, su análisis sigue siendo deficiente. Hemos de señalar que, si bien no contamos con la fuerza de los números, sí ha habido varios trabajos encomiables por parte de académicos y críticos no siempre allegados al *ashram*. En nuestro país, como decíamos, no existe ningún estudio realizado acerca de la obra poética de nuestro autor, aspecto que contrasta con la situación presente en otros países del mundo, especialmente la India, Australia y Estados Unidos⁴.

⁴ Un ejemplo de ello son los estudios de Syamalla Kallury Kallury, S. (1989). *Symbolism in the Poetry of Sri Aurobindo*. New Delhi, Abhinav Publications. Anita Ray o Robert Neil Minor Minor, R. N. (1999).

En *Savitri*, Sri Aurobindo se descubre como el aventurero del espíritu. Muestra los paisajes del alma, propone un recorrido por caminos intransitados que esperan detrás del velo, más allá de las exigencias cotidianas de los mundos de la mente y los sentidos, más allá de la supervivencia para llegar a la vida. Descorrer los velos que separan de la esencia, transitar los senderos que abocan a lo más íntimo de la persona, a un mundo interior no descubierto y a cuyo encuentro apunta la flecha del nacimiento. Deambular por los caminos siempre únicos de la realización espiritual y brindar el testimonio a sus congéneres, estableciendo una luz más, una guía en el sendero del conocimiento, en la aventura de la conciencia.

A la hora de abordar este estudio nos encontramos con el aparente escepticismo, miedo o rechazo a considerar la experiencia mística como real o pertinente y accesible al estudio académico (Gupta 1972: 31). En un contexto cultural aún impregnado con los ecos fraccionadores y profundamente antiesencialistas de algunas de las últimas corrientes de pensamiento -rechazo entendible si tenemos presente el innecesario abuso que se ha hecho del término *esencia* o *espíritu* para justificar diversas esferas de poder- tal vez sea necesario retomar conceptos que aparecen constantemente en el corpus histórico de las diferentes culturas y cuya presencia parece eludir las críticas y contra-críticas, conceptos necesarios para completar el amplio abanico de una realidad cuyo cariz depende del ángulo en que nos situemos.

Sri Aurobindo propone regresar a la fórmula Vedántica de la Luz, el Conocimiento, la Felicidad como origen y destino de la humanidad y la existencia, como elementos desde los que involuciona la vida tal y como se conoce en este momento y hacia los que evoluciona el ser humano como elemento intrínseco en su desarrollo. Rescatar el ideal vedántico con actitud de búsqueda y de encuentro, una actitud de aventura retadora y subversiva (Aurobindo 1996a: 1-5).

Nuestro autor señala que su énfasis en todo aquello que es espiritual tiene como objeto equilibrar la presente insistencia en los aspectos meramente humanos y enfatiza, asimismo, su afirmación de todo aquello que es humano y que ayuda en el camino del conocimiento, del yoga, de la unión con el ser profundo (Aurobindo 1988: 124). La controversia radica en el significado que se confiere a la palabra humano y que no representa, en el vocabulario común, al ser humano íntegro sino, más bien, su aspecto físico, vital o concerniente a su plano mental externo. Sri Aurobindo reclama la necesidad de afirmar todo aquello que corresponde a los niveles de existencia conocidos e integrar el aspecto espiritual y las otras posibilidades de desarrollo que corresponden a la naturaleza humana (Aurobindo 1988: 124): consciencia, infraconsciencia, supraconsciencia⁵ coexisten tanto si se es consciente de su presencia o no. No negar o reducir, sino transformar es la clave del pensamiento evolutivo de nuestro autor (Aurobindo 1996a: 48).

Por otra parte, si hemos de establecer premisas desde las que iniciar un estudio académico, Nolini Kanta Gupta plantea que habrá que asumir una necesaria variedad de

⁵ Ver, al respecto, la obra de Eduardo Pérez de Carrera, *49 Respuestas a la aventura del pensamiento* Pérez de Carrera, E. (2004). *49 Respuestas a la aventura del pensamiento*. Madrid, Fundación Argos.

puntos de vista. En el análisis de la obra de Sri Aurobindo la premisa es la identificación que los opuestos como parte de una misma realidad:

(...) nos negamos a admitir o reconocer que existe o tiene que existir una contradicción u oposición entre la Materia y el Espíritu, entre el cuerpo y el alma o entre lo humano y lo divino. Empezamos con una experiencia, una realización que declara la unidad e identidad esencial de la dualidad. (...) La cuestión que surge después es cómo las dos son una e idénticas; esto implica una cierta aclaración. (...) son una y la misma realidad expresada en modos diferentes –de la misma manera que el agua o el vapor de agua o el hielo forman parte de una idéntica sustancia, si bien diferente en apariencia. El Espíritu se ha transformado en Materia y la Materia es, en esencia, Espíritu. (...) Sabemos, gracias a la Ciencia moderna, que la Materia puede ser transmutada en energía pura, pero entonces pierde materialidad, se desmaterializa (Gupta 1972: 31-33).

En la lectura de la obra de Sri Aurobindo retomamos la presencia de conceptos como esencia, espiritualidad, integración. Sri Aurobindo habla de integración de una manera que pareciera subversiva: la integración de la diferencia, la multiplicidad en la unidad (Aurobindo 1996a: 214-215, 1040-1041) no excluye el mensaje de síntesis que lanza al mundo contemporáneo sumido en conceptos de dualidad (Aurobindo 1996a: 51) que contraponen aspectos de la vida, superponen, anteponen, incapaces de integrar la vida en un todo. La clave se encierra en los pliegues de la conciencia, en la apertura y el desarrollo de los niveles de realidad ya existentes, que aguardan su descubrimiento y actualización por parte de la persona. La realización de una obra poético-espiritual en el mundo contemporáneo es, asimismo, un planteamiento subversivo que equilibra la excesiva producción académica o artística centrada, únicamente, en los aspectos pseudo-conocidos por el ser humano, es decir, lo concerniente a lo físico, vital y mental. Cualquier atención conferida a un aspecto de la realidad que anule los demás es irreal e incompleta: la realidad es un todo que no puede conocerse o visualizarse, exclusivamente, desde uno solo de sus parámetros existenciales.

En *Savitri*, Sri Aurobindo denuncia la exclusión del Otro espiritual, articulando su obra como una exploración de los intersticios que pueblan la conciencia.

La investigación y escritura de este trabajo han sido una parte integrante del desarrollo personal y profesional de su autora. Un estudio realizado tras múltiples avatares personales y profesionales, diferentes contextos geográficos y culturales, una costosa y laboriosa búsqueda de materiales, de referencias inexistentes en nuestro país, un peregrinaje por burocracias académicas varias, un madurar la integración de conceptos y términos no presentes en el área de las literaturas en el mundo académico universitario en España, una conciliación de la formación previa con las exigencias propias de una obra que demanda el conocimiento de parámetros culturales, políticos, literarios y espirituales distintos.

Si bien una tesis doctoral es un trabajo donde la lógica y el intelecto, el lenguaje racional dan forma a los planteamientos trazados, no hemos querido dejar de integrar, asimismo, el lenguaje de la poesía y la intuición en aquellos párrafos donde la aspiración y la musa lo han permitido. Siendo una investigación basada en la principal obra poética de uno de los grandes maestros de yoga y místicos del siglo XX (Verma 1989: 1) -podríamos aventurar, sin temor a errar y con la certeza de visiones afines, de uno de los principales guías espirituales (Radhakrishnan 1979) (Schweitzer 1956) y aventureros de la conciencia de todos los tiempos (Merlo 1999)- era difícil no dejarse arrastrar por la corriente de visiones y conceptos espirituales y poéticos que integran la obra poético-filosófica de Sri Aurobindo. Por otra parte, este trabajo es la culminación de una serie de artículos elaborados por la autora y presentes en la bibliografía; asimismo, el proceso de madurez del texto se ha enriquecido con las actividades

académicas realizadas en nuestro país, Inglaterra, México y Estados Unidos (California).

A través de este trabajo pretendemos aportar una visión transcultural al mundo de los estudios literarios en lengua inglesa, contribuyendo a cerrar la laguna existente en los trabajos críticos acerca de la obra poético-crítica de Sri Aurobindo y la literatura indoanglia en nuestro país. Analizaremos esta obra siguiendo el método propuesto por su autor para el análisis de un texto literario. *Savitri* se explica a sí mismo. En él encontramos el método de análisis y la respuesta a las dudas planteadas por el lector. Por otra parte, el uso, como decíamos, de conceptos que resultan ajenos a la realidad cotidiana de nuestro país –conceptos como yoga, mantra- y que se utilizan, en ocasiones, desde un discurso cientificista y prejuiciado, implica una necesaria permeabilidad y flexibilidad por parte del mundo académico. En definitiva, mantener al frente de la conciencia de análisis una actitud heurística en el acceso al conocimiento y a los modos distintos de presentar el conocimiento. Es necesario destacar, una vez más, que dichos conceptos y las tradiciones culturales a las que aluden gozan de un nivel de estudio constante en otros países: dicho de otro modo, se hallan incorporados a la academia universitaria, no en sus márgenes. El último congreso internacional realizado por la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África⁶ (ALADAA) es un claro ejemplo. Asimismo, hemos de precisar, de nuevo, que los estudios que versan sobre literatura indoanglia son aún insuficientes y detentan el carácter de pioneros en nuestro país.

⁶ El citado congreso fue organizado por el Colegio de México en noviembre del 2003, realizándose en las sedes de la UNAM y el mismo Colegio en la ciudad de México DF.

Por otra parte, Verma nos recuerda que el discurso académico internacional, gracias a la deconstrucción, se está moviendo más allá de los márgenes del etnocentrismo favoreciendo un lenguaje multicultural e intercultural de pluralismo de voces que se acercan al conocimiento, un proceso de búsqueda intelectual desinteresada –siguiendo el concepto de Matthew Arnold. La situación actual del mundo requiere de la emergencia de una metodología crítica que reconozca la síntesis progresiva de diferentes tradiciones. Verma posiciona a Sri Aurobindo junto a otros autores como Hesse, Jung o Shopenhauer que entran en una categoría de síntesis de oriente y occidente que, por el contrario, no compartirían las obras de Kipling o Forster (Verma 1989: 2-3). Asimismo, desde el foro del *Journal of South Asian Literature* denuncia la actitud prejuiciosa de aquellos académicos que son aún reticentes al análisis de autores del llamado “Tercer Mundo” (Verma 1989: 2). Compartimos, igualmente, con el citado crítico la creencia de que “la mente civilizada siente el impulso, gracias a su propio desarrollo, de ir más allá de su propia tradición con el objetivo de crear un nuevo cuerpo de conocimiento” (Verma 1989: 2). Edward W. Said ya comenta esta situación en *The World, the Text, and the Critic*, cuando señala que las nuevas visiones sociales, políticas y estéticas demandan “la atención humanista con una insistencia que no puede ser negada” (Said 1983: 21). Asimismo, es necesario indicar que Sri Aurobindo, exigente como poeta y crítico literario, en la línea de Coleridge (Verma 1989: 2), demanda la misma exigencia por parte del investigador. El poeta “no se contentaría con un análisis deficitario en su juicio crítico” (Verma 1989: 6), comentario que evoca a Henry Peyre y su crítica a ciertos planteamientos de la tradición literaria inglesa y europea que evidencian falta de interés debido a posicionamientos ideológicos, preferencias estéticas o prejuicios (Peyre 1967).

Por otra parte, nuestro lenguaje, que pareciera en ocasiones en exceso asertivo o sentenciador respecto a los contenidos comentados, nace de una profunda identificación con el pensamiento del autor que presentamos, con la certeza, al menos, de que más allá de los límites presentes existen fronteras de conciencia y horizontes de expresión poética a los que el ser humano puede y debe llegar. Evidentemente, y como decíamos anteriormente, no se trata de establecer una dialéctica de convencimiento sino de conocimiento de otras posibles formas de entender el texto literario y la realidad de la persona. La carencia de expresiones subjuntivas o del recurso estilístico del retruécano tiene la intención de plantear una óptica de la existencia humana y poética que, para Sri Aurobindo, no es metáfora ni ilusión o creación del intelecto, sino la representación, a través de la palabra, del espacio donde se mueve la musa. El texto responde a una visión que es real y no imaginaria, una realidad que Sri Aurobindo plantea como compartible con el lector. Asimismo, desde la enunciación en el presente pretendemos transmitir la sensación de intemporalidad que el poeta establece en sus escritos, conectando los sucesivos presentes que conforman el mundo sincrónico-diacrónico en el que se mueve la consciencia de la persona.

Goethe nos recuerda en *Fausto* (Goethe 1976) que nada de lo que pensemos es absolutamente nuevo, que ya ha sido ideado anteriormente por alguien, en alguna parte del mundo, en algún momento. El análisis que presentamos de *Savitri* es un intento de aludir y complementar estudios previos que abarcan, desde diferentes ángulos, el significado inagotable del poema. Hemos planteado una mirada panorámica que acerque a algunas de las tonalidades que conforman el prisma de esta obra: la simbología del texto, el contexto en el que se enmarca, la tradición a la que alude y el nuevo tipo de

poesía hacia el que apunta, así como la visión existencial que acompaña cada uno de los movimientos rítmicos de la palabra.

Como ya decíamos, nuestro trabajo es una presentación de la obra poética culmen de la visión metafísica, mística y misteriosa de Sri Aurobindo. *Savitri* integra una síntesis de la tradición cultural de la India en la visión de un académico educado en las fuentes del conocimiento occidental. Mircea Eliade nos recuerda que el descubrimiento de la India, su historia, su cultura, su modo diferente de aproximación a la realidad supone una aventura constante para la mente occidental. Su aparente *otredad* envuelve conceptos y parámetros que retan la plasticidad perceptiva e intelectual del lector, y le abocan a dar un salto más allá de sus fronteras presentes, acercándose a un territorio de conceptos que parecieran enajenantes y, aún así, complementarios a la realidad propia. La profundización en sus mitos y leyendas, en sus múltiples dioses, difícilmente explicables desde perspectivas exclusivamente materialistas, conlleva una necesaria aventura cultural (Eliade 1991: 9), aventura que, en la obra de Sri Aurobindo, es, esencialmente, espiritual. Sri Aurobindo acerca la cultura india a la mirada de occidente desde el conocimiento de occidente (Cenkner 1976: 136), planteando una visión que ya no es regional, sino universal. En la obra de Sri Aurobindo y, especialmente, en *Savitri*, tienen cabida las diferentes mitologías que han conformado la historia del ser humano en su camino existencial.

En la presentación del poema acudiremos a la obra del autor y a estudios críticos que analizan su planteamiento en torno a la divinidad, la vida humana, la poesía, las presuposiciones que respaldan su creación poética, su uso del símbolo, la elección de *Savitri* como portadora de su visión existencial y experimento poético. Nuestro principal

objetivo es seguir el método que Sri Aurobindo marca para el estudio de un texto: acudir principalmente al autor y a su obra para el estudio y análisis de su creación, utilizando los planteamientos del crítico como ayuda, pero no como sustitutos de los dos primeros (Aurobindo 1994a: 76). El texto se explica a sí mismo. La aportación del crítico es una lectura más de las muchas que puede ofrecer la obra. El lector crea su propio texto al interpretar, desde su propio nivel de conciencia, los significados que amanecen en su intelecto y en los distintos modos de conocimiento implícitos en su estructura ontológica.

Por otra parte, es necesario señalar que nuestro estudio implica la presentación de la obra de un autor, no de una corriente filosófica o poética. Proponemos la presentación de una obra, no su análisis desde una teoría literaria particular. No encontraremos alusión a teorías de la crítica literaria contemporánea⁷. Sri Aurobindo es explícito al mencionar, en diferentes ocasiones, que *Savitri* es un nuevo tipo de poesía y, como tal, su modo de creación e interpretación responden, asimismo, a nuevos modelos que la persona debe establecer. La poesía del futuro no debe enmarcarse en los límites del presente, sino en la estela de la palabra que se descubre a sí misma desde los márgenes de la conciencia.

⁷ Lo cual no implica que no se pueda realizar un estudio del poema desde variadas perspectivas críticas: la crítica de género o el psicoanálisis son un claro ejemplo. La presencia de lo femenino y las diferentes mentes que pueblan la ontología establecida por Sri Aurobindo se prestan, indudablemente, a ello.

Organización del trabajo.

En nuestro estudio, los capítulos han sido estructurados a modo de ensayos independientes. Su integración en el conjunto del texto sigue el hilo de lo que se ha considerado, en esta ocasión, el mejor orden para acceder a la obra y pensamiento del poeta. A lo largo de este trabajo pueden leerse tres líneas temáticas que se corresponden con el planteamiento inicial: la biografía, el lenguaje y la visión existencial que traduce el lenguaje de Sri Aurobindo. Es ineludible analizar *Savitri* desde la perspectiva de la filosofía integral de su autor. Debemos señalar que, si bien en nuestro epígrafe hemos decidido acudir al término académico más ortodoxo, “filosofía”, a lo largo de nuestra exposición tenderemos a su sustitución por la perífrasis “visión existencial”, que define el modo en el que nuestro autor accede a las experiencias que conforman su pensamiento filosófico (Minor 1978: prefacio). Asimismo, hemos de precisar que, a lo largo de este estudio, nos referiremos a nuestro autor como “Sri Aurobindo”. Al igual que M.K. Raina (Raina 2002: 1), consideramos que el tratamiento honorífico “Sri” ha pasado a formar parte del nombre del poeta: la transición de “Aurobindo Ackroyd Ghose” a “Sri Aurobindo” marca un paso evolutivo en la vida de nuestro autor (O'Connor 1977: 4) y formará parte del primer capítulo de este trabajo.

El enfoque tradicional hindú consiste en estudiar, primero, la vida de la persona y su experiencia espiritual hasta donde son accesibles al otro. Después, considerar su sistema filosófico como una expresión organizada de su visión interna (Bruteau 1971: 17). Este punto de vista estará presente en nuestro estudio. Los capítulos I y II estarán dedicados a su biografía y al análisis de la influencia de su obra filosófica, metafísica y literaria. El análisis de su biografía documentará su inmersión en el mundo oriental y

occidental tanto en su vida como en su historia intelectual, un diálogo entre culturas al que nuestro autor *invita y demanda*. En nuestra exposición iniciaremos un diálogo con la vida de Aurobindo Ghose, el político revolucionario, y señalaremos su transición a Sri Aurobindo, el místico revolucionario de Pondicherry. Verbalizaremos los significados simbólicos que surgen de vivencias intensamente experimentadas, las interpretaciones que el autor ofrece de esas experiencias y las líneas de acción planteadas tanto a nivel existencial como poético (O'Connor 1977: prefacio). Es decir, simultáneamente, prestaremos atención al suceso o vivencia, al intérprete de esa vivencia –Sri Aurobindo– y a la visión existencial y el paradigma poético que se derivan de esa experiencia. El objetivo final de nuestro estudio será mostrar la forma en la que *Savitri* y el nuevo lenguaje poético desarrollado pueden expresar los significados vivenciales a los que accede el autor, es decir, cómo el poema se convierte en la ilustración de su filosofía o visión integral de la existencia. Partiremos de la base de que la experiencia da paso a una expresión simbólica que ilustra esa experiencia.

Rabindranath Tagore, al igual que nuestro autor, nos recuerda que “no debemos buscar al poeta en su biografía” (Raina 1997: 1). Asimismo, Robert McDermott confirma que “interpretar la vida de una gran personalidad espiritual es siempre una empresa traicionera, y la vida de Sri Aurobindo es particularmente inescrutable” (McDermott 1972: 15). Afrontaremos este reto siguiendo, como decíamos, la tradición exegética de la India que considera la propuesta existencial, filosófica y creativa como una expresión organizada de la visión interior (Bruteau 1971: 17)⁸. Asimismo, siguiendo el método de Smurl (Smurl 1972: 5), visualizaremos la biografía del poeta como un conjunto de experiencias concretas inmersas en un marco espacio-temporal

que dan lugar a expresiones simbólicas que captan, al menos parcialmente, dichas experiencias. El símbolo dará lugar a un análisis meditado que genera planes y procedimientos de acción, así como formas de re-crear, poéticamente, los significados experimentados en la vivencia (Smurl 1972: 10).

En el capítulo II, presentaremos la figura de Sri Aurobindo como presencia controvertida. Nos centraremos en el papel que han jugado sus textos como inauguradores de la crítica literaria moderna en la India y el matiz de espiritualización que integra en la literatura en lengua inglesa, tendencia que le sitúa, a pesar de la distancia en las coordenadas geográficas, en un impulso paralelo a la producción de otros poetas como Yeats o Tagore, que parecen continuar la estela creativa establecida desde otros parámetros geográficos, como la poesía de Walt Whitman⁹: “When I give, I give Myself” (Academy 1990). Las palabras del poeta norteamericano evocan la actividad teórica y creativa de Sri Aurobindo. El poeta se expande en las moléculas de la palabra que conforma el poema que vamos a presentar, el poeta *se da* a sí mismo en *Savitri*.

En el tercer capítulo presentaremos al lector las principales características del poema. Destacaremos la transformación que el poeta realiza en el relato “Savitri” perteneciente al *Mahabharata* y su conversión en un complejo entramado de símbolos y referencias mitológicas que da cuerpo a su visión existencial. Señalaremos las características que conforman el estilo y la estructura de su re-creación, los antecedentes literarios que la preceden en la obra de su autor y su relación con el género de la épica y

⁸ Encontramos un planteamiento similar en las obras de V. Madhusudan Reddy –Sri Aurobindo’s Philosophy of Evolution- y Robert McDermott –“The Experiential Basis of Sri Aurobindo’s Integral Yoga”, en *Philosophy East and West* presentes en nuestra bibliografía.

⁹ “Behold, I do not give lectures or a little charity. When I give, I give myself.” en *Song of Myself*.

el concepto de *poesía futura*. Esbozaremos el contenido argumental de la leyenda en la que se basa el poema, destacando la recreación simbólica realizada por el poeta en el argumento y los personajes.

Nuestro cuarto capítulo tendrá la función de ubicar *Savitri* como obra integradora de lenguas y culturas. En esencia, Sri Aurobindo planteará una revisión de la poética india y una convergencia de la tradición de su país y la tradición británica. Comprobaremos que *Savitri* es, asimismo, una muestra de poesía indoanglia. La realización de una investigación que se acerque al mundo de la literatura indoanglia cuenta con un doble interés en el marco creciente de la multiculturalidad y la integración de formas diferentes y complementarias de ver la vida. El conocimiento de la tradición o tradiciones que impregnan su pensamiento y el contexto en el que escribe nos permitirá acceder a su pensamiento de manera más completa y precisa.

La obra que aquí analizamos nos permite acceder a las bases que configuran la tradición de un país que, como decíamos, nunca ha dejado de despertar la atención y el interés del mundo occidental desde el tiempo en que los primeros viajeros se adentraron en sus dominios. El capítulo V nos posibilitará investigar en las capacidades multiexpresivas de una lengua como el inglés, uno de los principales medios de comunicación en la India y en el mundo, su capacidad mántrica, su cualidad de portadora de la voz del *rishi*. Asimismo, en sus versos encontraremos su visión social, metafísica y poética, el lenguaje de la modernidad integrando símbolos tan distantes cronológicamente como los de la época védica y el mundo tecnológico y científico del siglo XX. Presentaremos este aspecto de la obra de nuestro autor en el capítulo VI.

Por otra parte, para comprender su perspectiva acerca de la visión existencial y la poesía es necesario preguntarle su posición acerca de estos temas, analizar las presuposiciones que yacen tras sus planteamientos y su traducción en *Savitri*. Este será el objetivo de los capítulos dedicados a su visión existencial, al experimento creativo de escribir desde nuevos niveles de conciencia, a los paradigmas que conforman la poesía mántrica del nuevo estadio al que se encamina la humanidad. Analizaremos las interpretaciones metafísicas que Sri Aurobindo descubre y crea en base a esos sucesos (O'Connor 1977: prefacio). En el capítulo VII nos ocuparemos de *Savitri* como mapa de la visión existencial de su autor, destacando que, para el poeta, los eventos narrados no son imaginarios, sino frutos de su experiencia. Encontraremos una polifonía de voces en las diferentes estructuras que constituyen la ontología del ser y visualizaremos la evolución como el juego de descubrimiento de la conciencia. Asimismo, tendremos ocasión de comprobar que, para Sri Aurobindo, la realidad vivenciada desde el espíritu es más real e integradora que la experimentada desde un plano de experiencia mental, vital o físico (Collins 1974: 13). Es necesario destacar que la filosofía en la India ha estado vinculada, desde su origen, a la actividad literaria (Winternitz 1972: 6). En *Savitri*, Sri Aurobindo retoma la plasticidad temática de la poesía en el contexto hindú y transforma a su creación poética en el espejo de su visión existencial, en una muestra paradigmática de lo que será el objeto de nuestro siguiente capítulo, su autobiografía y su experiencia mística.

En el capítulo VIII, dedicado a la experiencia autobiográfica del poeta místico, analizaremos los cambios distintivos que realiza nuestro autor en la leyenda y que refuerza la lectura de *Savitri* como su autobiografía espiritual. En nuestro siguiente capítulo –IX– desarrollaremos el planteamiento establecido por S.K. Maitra: situaremos

a Sri Aurobindo en la frontera de la experiencia mística. Si Aswapathy ya aparece como máscara literaria de nuestro autor en el capítulo anterior, en este posicionaremos a Savitri y Satyavan como pioneros de las comunidades gnósticas, del nuevo estadio evolutivo que el poeta visualiza para la humanidad.

El capítulo X, dedicado al yoga o *sadhana* como método creativo, dedicará un espacio a la atención inusual que su autor proporciona a la re-escritura del poema. Nos centraremos en *Savitri* como campo de experimentación, descifrando hasta qué punto puede desarrollarse una obra poética desde estados de conciencia que trascienden la conciencia común, algo que recuerda la labor creativa de Blake o Coleridge¹⁰. Como veremos, no existe en el poeta una intención de respetar las leyes de ningún canon poético o estético, sino de crear un nuevo tipo de poesía (Aurobindo 1995a: 249). Revisaremos su planteamiento teórico-práctico acerca de la creación poética no como artificio de la razón, sino como resultado de acceder a un plano elevado de inspiración y “aguardar a recibir la frase adecuada” (Aurobindo 1972a: 740). Tanto si estamos de acuerdo o no con la visión planteada, el contenido del poema será más claro para el lector si tenemos en cuenta los planteamientos del autor (Collins 1974: 14).

En las páginas dedicadas al concepto de *poesía futura* destacaremos las premisas que conforman la base de su teoría poética. En el capítulo XI deslindaremos los principales conceptos que actúan como guía en la lectura de *Savitri*, los elementos que configuran el nuevo estadio creativo anticipado por su autor. Nuestros últimos capítulos, dedicados a la simbología y a los textos védicos y su relación con *Savitri*, nos ayudarán

¹⁰ Es necesario precisar que el acceso y la permanencia en estados de conciencia que trascienden el estado cotidiano en el que se encuentra la persona es posible, de acuerdo a la teoría aurobindiana, desde la práctica de técnicas como el yoga. La posibilidad de acceder a un estado de conciencia trascendido y

a dilucidar algunas de las claves existenciales y poéticas que plantea el texto, y que encuentran antecedentes en la tradición de los Vedas.

A lo largo del poema comprobaremos que en la visión existencial de nuestro autor existe un discurso paralelo inmerso en la apariencia del ser, configurando el interior y exterior de la persona. En la visión existencial de Sri Aurobindo, el encuentro con el *atman*, el elemento inmortal en los mortales, el que trasciende el tiempo y el espacio, el que conecta el ser individual con el ser universal, no es fortuito, sino fruto del conocimiento espiritual. La persona camina, consciente o no, movida por un impulso interior de transcendencia de sí misma que aparece encuadrado, comúnmente, bajo la etiqueta de esfuerzo mental. La mente es el instrumento cercano al que dota con la capacidad última de búsqueda y conocimiento. La experiencia mística muestra que los descubrimientos de la mente se sitúan en la superficie del yo, en la punta del iceberg, en la cumbre de una montaña cuyos cielos y abismos aún no han sido sondeados. La búsqueda de los aventureros del espíritu -Aswapathy, Savitri, Satyavan- permitirá vislumbrar la magnitud del reino interior y su correspondencia perfecta con todo aquello que circunda a la persona, al universo:

Till That is reached our journeying cannot cease.
 Always a nameless goal beckons beyond,
 Always ascends the zigzag of the gods
 And upward points the spirit's climbing Fire (Aurobindo 1988: LII,C X).

Notas a la lectura del texto.

La creación, lectura y análisis de *Savitri* implican trascender el uso cotidiano del lenguaje. Su lectura induce al contacto con diferentes niveles de conciencia que obligan a la creación de conceptos nuevos, capaces de describir realidades no exploradas hasta entonces. Nuevo lenguaje, nuevas premisas de conocimiento que propician la apertura de un nivel de conciencia donde la razón da paso a nuevos medios y modos de conocimiento. Sri Aurobindo escribe casi toda su obra en inglés, con frecuentes referencias a términos sánscritos relevantes en la tradición india. Su obra no resulta fácil de traducir: su estilo se caracteriza por frases largas y la utilización de neologismos que identifican los nuevos niveles de realidad de su ontología y cosmovisión. Los extensos párrafos y el uso de la cadencia musical de las palabras plantean un reto al traductor más experimentado. Vicente Merlo ya se enfrentó a esta situación en su tesis doctoral (Merlo 1990). Como ya señala este investigador, las traducciones existentes de dos de las principales obras de Sri Aurobindo, *The Life Divine* y *Synthesis of Yoga*, son un claro ejemplo de la dificultad que añade a la comprensión del texto una inadecuada traslación del idioma. En nuestro trabajo, haremos lo posible por paliar esta situación. Hemos decidido realizar la traducción de las referencias en prosa dejando el texto poético en su idioma original, manteniendo la cualidad mántrica del verso. Por otra parte, no podemos olvidar las palabras de Eduardo Pérez de Carrera al recordar que el verdadero traductor del verso es otro poeta y, desde la traducción, se crea un nuevo poema que integra el arcano de la cultura y la visión vital de un pueblo, de otro pueblo distinto a aquel en el que se gesta el poema original.

Son numerosos los neologismos que aparecen en la obra de Sri Aurobindo para definir los niveles de conciencia a los que accede desde su práctica yóguica. La traducción literal del término inglés, si bien es la más utilizada, no siempre identifica adecuadamente el estado de conciencia al que se refiere el autor. Un claro ejemplo es el término “higher mind” que, si bien podría traducirse –y ha sido traducido– como “mente superior”, el calificativo de “superior” desvirtúa el lugar que dicho plano mental ocupa en su psicología y despista al lector que se adentra, por primera vez, en la lectura de sus textos. “Mente transcendida”, “mente elevada”, “mente ampliada” son algunas de sus posibles traducciones. Sea como sea, la traducción al español de la terminología de la psicología del yoga de nuestro autor sigue siendo un campo a trabajar en la obra de Sri Aurobindo.

A lo largo de este estudio nos encontraremos con términos como “supermind”, “supramental”, “consciousness”, “light”, “power”, “truth-consciousness”, “higher mind”, además de otros neologismos o conceptos clave en la obra del poeta que iremos marcando en nuestro estudio para describir su comprensión de las diferentes mentes que conforman el ser humano. Asimismo, términos como “yoga”, “rishi”, “mantra”, “atman”, “Brahman” tienen una presencia constante a lo largo de nuestro estudio. Si bien su aparición en diferentes contextos de nuestra investigación podría plantear un tono repetitivo, nuestro objetivo ha sido mantener la cadencia del concepto acercando, en cada apartado donde se lo menciona, un nuevo matiz de su crisol significativo. Por otra parte, es necesario señalar que a lo largo del texto utilizaremos, generalmente, el término “indio” en sustitución de “hindú” para hacer referencia al ente multicultural y religioso que es la India de nuestros días así como en el contexto histórico en el que escribe nuestro autor. Bajo el término “indio” estamos englobando las diferentes

lenguas, tradiciones culturales y religiones que constituyen el cuerpo geográfico de la India, con una presencia aún más clara en el contexto histórico en el que escribe nuestro autor, cuando aún no se ha producido la escisión de Pakistán del subcontinente indio.

Por otra parte, hemos seguido, en ocasiones, el procedimiento del uso de mayúsculas al mencionar conceptos como Ignorancia, Conocimiento, Atman, que detentan el carácter de entidades reales en la obra de nuestro autor, señalando, así, el matiz de universalidad y esencialidad que el autor les confiere. Un claro ejemplo es el siguiente verso donde se confronta el concepto de “tiempo” como realidad enmarcada en un espacio concreto y “Time” como representante de lo infinito: “Its endless time-made world outfacing Time” (Aurobindo 1988: L II, C IX).

Es necesario precisar que en la obra de Sri Aurobindo encontramos, junto a su perspectiva evolutiva de la humanidad, la integración del concepto “espíritu” como alfa y omega de la realidad, una realidad integradora y transformadora de todas las realidades. Divinidad, transcendencia, espíritu integran la otra manera de aludir a una realidad desconocida, que aguarda en los pliegues de la conciencia, presente en la ontología del ser, una realidad que es sinónima de aquello que nos trasciende. Nuevos niveles mentales, nuevos niveles de conciencia. Sri Aurobindo espiritualiza el vocabulario como medida para contrarrestar un lenguaje excesivamente fincado, como decíamos, en lo material, lo vital y mental.

En cuanto a la transcripción del sánscrito, hacemos uso de las traducciones estándares y reconocidas de los términos y títulos de las obras pertenecientes a un lenguaje del sur asiático tal y como aparece en el *Journal of South Asian Literature*,

revista de renombre internacional en las áreas de literatura y filosofía en el mencionado marco geográfico y cultural. El primer uso del término se presenta, generalmente, en transcripción completa, incluyendo los símbolos característicos que acompañan la palabra y destacándola en cursivas, tal y como es proporcionada por el autor o traductor de las obras en las que se encuentran. Representaremos el término tal y como lo utiliza el poeta o los diferentes autores que comentan su obra, mayoritariamente siguiendo su ilustración en textos en lengua inglesa.

Por otra parte, es necesario señalar que la visión existencial de Sri Aurobindo, materializada en una voluminosa obra, es demasiado amplia y comprehensiva como para ser sometida a una estrecha categorización. Poetas como Sri Aurobindo “desafían tales intentos, incluso cuando son realizados con las mejores intenciones” (Verma 1989: 5). Hemos de precisar que su obra ha sido recogida en 30 volúmenes en la *Sri Aurobindo Birth Centenary Library* creada en 1972, como su nombre indica, en conmemoración al centenario de su nacimiento. Ahí encontramos parte de sus múltiples ensayos, poemas, discursos políticos, sociológicos, educativos, críticos, literarios. Las obras recopiladas en esta colección son publicadas, de manera independiente, por otras editoriales distintas a la Sri Aurobindo Ashram Publication Department, y contamos, además, con material no publicado y diferentes recopilaciones de sus escritos que van apareciendo en el mercado.

A la hora de citar los versos de *Savitri* hemos decidido aludir al Libro citado bajo el símbolo (L) y al Canto con el símbolo (C), siguiendo el sistema de notación utilizado por algunos de los principales críticos de la obra de nuestro autor como K.D. Sethna y A.B. Purani. El objetivo ha sido facilitar la localización de los versos en caso de que el

lector cuente con diferentes ediciones a la nuestra o ediciones en medio electrónico. En los casos en los que hemos utilizado la versión impresa hemos añadido, además, la página del texto.

La dificultad de acceder y adquirir algunas de las referencias citadas y el hecho de haber realizado esta investigación en diferentes localizaciones ha hecho que hayamos utilizado la misma obra en ediciones distintas. En la obra de Sri Aurobindo hemos acudido tanto a la recopilación de la obra en los 30 volúmenes de la edición de la Biblioteca del Centenario del Nacimiento de Sri Aurobindo (Sri Aurobindo Birth Centenary Library), como a las obras publicadas de manera independiente encontradas, principalmente, en las bibliotecas del Colegio de México, la Universidad de Manchester y la Universidad de California en Riverside. La misma obra cotejada en diferentes fondos bibliotecarios ha sido adquirida posteriormente, lo cual nos ha obligado a homogeneizar, en la medida de lo posible, las referencias a las citas utilizadas, para simplificar la labor del lector.

Adentrémonos, a continuación, en las páginas de la experiencia biográfica de Sri Aurobindo.

REFERENCIAS:

- Academy, H. (1990). Walt Whitman, poet of consciousness. *Hinduism Today*. 2004.
- Aurobindo, S. (1972a). *Letters on Savitri*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1977). *Ojeadas y Pensamientos*. Buenos Aires, Dédalo.
- Aurobindo, S. (1988). *Letters on Yoga I*. Pondicherry.
- Aurobindo, S. (1988). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books.
- Aurobindo, S. (1992). *The Human Cycle : The Ideal of Human Unity. War and Self-Determination*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1994a). *The Future Poetry*. Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.
- Aurobindo, S. (1995a). *On Himself*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996b). *The Secret of the Veda*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Bruteau, B. (1971). *Worthy is the world: the Hindu philosophy of Sri Aurobindo*. Rutherford,, Fairleigh Dickinson University Press.
- Cenkner, W. (1976). *The Hindu personality in education : Tagore, Gandhi, Aurobindo*. New Delhi, Manohar Book Service.
- Chaudhuri, H. and F. Spiegelberg (1960). *The integral philosophy of Sri Aurobindo; a commemorative symposium*. London,, Allen & Unwin.
- Collins, J. (1974). Savitri, Poetic Expression of Spiritual Experience. *Six Pillars. Introductions to the Major Works of Sri Aurobindo*. R. A. McDermott. Chambersburg PA, Wilson Books: 7-34.
- Das, M. (1999). *Sri Aurobindo on Education*. Nueva Delhi, National Council for Teacher Education.
- Eliade, M. (1991). *El Yoga. Inmortalidad y Libertad. (Le Yoga. Immortalité et liberté)*. Méjico, Fondo de Cultura de Méjico.
- Goethe, J. W. (1976). *Faust: A tragedy*. New York, Norton.

- Gupta, N. K. (1972). *A century's salutation to Sri Aurobindo*. Pondicherry,, Sri Aurobindo Ashram.
- Iyengar, K. R. S. (1962). *Indian Writing in English*. London, Asia Publishing House.
- Iyengar, K. R. S., Ed. (1972). *Sri Aurobindo, a Centenary Tribute*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press.
- Iyengar, K. R. S. (1985). *Sri Aurobindo: A Biography and a History*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education.
- Kallury, S. (1989). *Symbolism in the Poetry of Sri Aurobindo*. New Delhi, Abhinav Publications.
- Maitra, S. K. (1988). *The Meeting of the East and the West in Sri Aurobindo Philosophy*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- McDermott, R. (1972). "The experiential basis of Sri Aurobindo's integral Yoga." *Philosophy East and West* 22: 15-23.
- Merlo, V. (1990). La realidad supramental y la transformación integral: teoría y praxis en la obra de Sri Aurobindo. *Departamento de filosofía*. Valencia., Valencia.
- Merlo, V. (1999). *El Alumbramiento de una Nueva Especie. Mutación Genética y Yoga de la s Células. Supramentalización y ascensión*. Barcelona, Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Minor, R. N. (1978). *Sri Aurobindo, the perfect and the good*. Columbia / Calcutta, South Asia Books / Minerva Associates (Publications) Ltd.
- Minor, R. N. (1999). *The religious, the spiritual, and the secular : Auroville and secular India*. Albany, N.Y., State University of New York Press.
- Moore, C. (1960). Sri Aurobindo on East and West. *The Integral Philosophy of Sri Aurobindo: A Commemorative Symposium*. H. C. y. F. Spiegelberg. London, Alles & Unwin: 81-110.
- O'Connor, J. (1977). *The quest for political and spiritual liberation : a study in the thought of Sri Aurobindo Ghose*. Rutherford [N.J.], Fairleigh Dickinson University Press.
- Pérez de Carrera, E. (2004). *49 Respuestas a la aventura del pensamiento*. Madrid, Fundación Argos.
- Peyre, H. (1967). *The Failures of Criticism*. Ithaca, Cornell University Press.
- Phillips, S. H. (1986). *Aurobindo's Philosophy of Brahman (Prefacio de Robert Nozick)*. Leiden, Leiden, Brill.
- Phillips, S. H. (1989). "Savitri and Aurobindo's Criterion of "Spiritual Objectivity"." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 37-49.

- Radhakrishnan, S. (1979). *Indian Religions*. New Delhi, Vision Books.
- Raina, M. K. (1997). "Most dear to all the muses /Mapping Tagorean networks of enterprise - A study in creative complexity." *Creativity research journal*. (Mahwah, New Jersey) 10: 153-73.
- Raina, M. K. (2002). Sri Aurobindo. *Perspectives*. XXXII.
- Real Najarro, O. (2000). La poesía mística como representación autobiográfica. Sri Aurobindo y Savitri. *Poesía histórica y (auto)biográfica (1975-1999)*. J. R. C. y. F. G. Carbajo. Madrid, Ed. Visor Libros: 516-523.
- Real Najarro, O. (2002). La Poesía del Futuro o el Mantra de lo Rea: Acercamiento a la poética de Sri Aurobindo. A. E. d. Semiótica. Valencia.
- Reddy, A. (1997). Savitri-The Veda of Future. *Sri Aurobindo and the New Age. Essays in memory of Kishor Gandhi*. K. D. S. y. Nirodbaran. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education: 80-89.
- Reddy, V. M. (1989). Meta-Philosophy. *Seven Studies in Sri Aurobindo*. V. M. Reddy. Hyderabad, Institute of Human Study: 1-26.
- Reddy, V. M. (1989). Savitri: The Supramental Time-Vision and Action. *Seven Studies in Sri Aurobindo*. V. M. Reddy. Hyderabad, Institute of Human Study: 76-99.
- Said, E. W. (1983). *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, Harvard University Press.
- Satprem (1984). *Sri Aurobindo or The Adventure of Consciousness*. New York, Institute for Evolutionary Research.
- Satprem (1989). *La Mente de las Células o la Mutación Deseada de Nuestra Especie*. Madrid, Edaf.
- Schweitzer, A. (1956). *Les Grandes Penseurs de l'Inde*. Paris, Payot.
- Smurl, J. (1972). *Religious Ethics: A System Approach*. New Jersey, Prentice Hall.
- Verma, K. D. (1989). "Observations." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 1-9.
- Verma, K. D., Ed. (1989). *Sri Aurobindo*. Michigan, Michigan State University.
- Verma, K. D. (1989). "Sri Aurobindo as a Poet: a Reassessment." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 10-26.
- Vrekhem, G. v. (1997). *Beyond man: life and work of Sri Aurobindo and the Mother*. New Delhi, Harper Collins Publishers India.
- Winternitz, M. (1972). *Hystory of Indian Literature*. New Delhi, University of Calcutta.

I. Introducción a la vida y obra. La biografía como símbolo de transición: de Aurobindo Ghose a Sri Aurobindo

Sería sólo yo mismo quien podría hablar de cosas de mi pasado dándoles su verdadera forma y significación (Aurobindo 1995a).

Veo que has persistido en realizar una biografía - ¿es realmente necesario o útil? El intento está abocado a ser un fracaso, porque ni tú ni nadie conoce nada en absoluto acerca de mi vida; no ha estado en la superficie para ser vista por los hombres (Aurobindo 1995a).

Pero, ¿por qué escribir mi biografía después de todo? ¿Es realmente necesario? Desde mi punto de vista, el valor de una persona no depende de lo que aprende o de su posición o fama o de lo que hace, sino de lo que es y en lo que se transforma interiormente (Aurobindo 1995a).

Sri Aurobindo, educador, filósofo, político y místico, explorador y aventurero de la conciencia (Das 1977: 2; Joshi 1998: 4; Das 1999: 14), visionario de la evolución (Satprem 1984: 14) representa una de las figuras más relevantes e influyentes del pensamiento hindú en la era contemporánea (Real Najarro 2003); es, asimismo, uno de los grandes desconocidos en el mundo intelectual de nuestro país. Su vida se traduce en poesía y conocimiento integral. En él encontramos al poeta del futuro acercándonos al *mantra* de lo Real, el hombre de conocimiento guiando hacia la divinización de la vida terrena, animando a convertir la existencia en arte, a realizar el potencial último de la persona, a transformar en *ananda* y conocimiento los diferentes niveles del ser. La vida de Sri Aurobindo es un canto a la transmutación consciente de la existencia mediante la integración de sus componentes: es el ejemplo práctico de la posibilidad de realizar aquí, en la tierra, una *vida divina*. Su legado, su obra filosófica y poética son una de las claves de que disponemos para su realización.

Sri Aurobindo señala que sólo él puede escribir acerca de sí mismo. No obstante, nunca llega a realizar una autobiografía sistemática (Aurobindo 1995a: Nota). Tan sólo en la correspondencia con sus discípulos menciona o aclara algún punto refiriéndose, incidentalmente, a ciertos eventos de su vida o alguna experiencia en su trabajo de yoga. *On Himself* es la obra donde hallamos esa información, recopilada a través de las cartas escritas desde el *āśram* (Aurobindo 1995a: Nota).

¿Por qué comenzar, entonces, un estudio sobre su obra poética más representativa esbozando algo que, como él mismo especifica, es prácticamente imposible? Dos factores sustentan nuestra decisión: primero, su obra y su personalidad

histórica son aún poco conocidas en España, si bien las publicaciones de Vicente Merlo¹ están abriendo un camino hacia la difusión de este maestro; en segundo lugar, el poema que vamos a analizar es la exposición de aquello que, en palabras de nuestro autor, es tan difícil de apreciar a los ojos ajenos: su vida interior. Por otra parte, como ya indica Verma, los datos pertenecientes a la educación de Sri Aurobindo son extremadamente pertinentes en cualquier estudio serio de su obra (Verma 1989: 1). Es necesario, por tanto, realizar un breve esbozo que ayude a entender la figura histórica de nuestro autor y nos introduzca, paulatinamente, hacia la vida interior del poeta y místico, del eminente exponente del Yoga Integral.

Las biografías de Sri Aurobindo revelan dos factores importantes. Primeramente, su vida es el resultado de significativas experiencias psíquicas que se incrementan paulatinamente a lo largo de los años. En segundo lugar, esas experiencias están intensamente relacionadas con la actividad histórica en la que se halla inmerso: la política, la filosofía, la poesía, la dirección de sus discípulos en el *āśram*. La vida de Sri Aurobindo es “una saga de experiencias psíquicas, una muestra de lo que esas experiencias suponen para el individuo y el destino hacia el que le pueden guiar” (Cenkner 1976: 130). Veamos cuáles son las pautas que marcan su viaje existencial.

Sri Aurobindo nace en Calcuta en 1872, hijo de un reputado médico formado en Aberdeen, que inculca en sus descendientes una educación de eminente carácter occidental (C.I.R.C. 1972: 9). A partir de la edad de cinco años utiliza el inglés como único medio de expresión lingüística. Éste es uno de los elementos que refuerzan su

¹ Contamos, entre otras, con Merlo, V. (1990). *La realidad supramental y la transformación integral: teoría y praxis en la obra de Sri Aurobindo. Departamento de filosofía*. Valencia., Valencia.

Merlo, V. (1994). *Experiencia Yóguica y Antropología Filosófica*. Valencia.

Merlo, V. (1999). *El Alumbramiento de una Nueva Especie. Mutación Genética y Yoga de la s Células. Supramentalización y ascensión*. Barcelona, Fundación Centro Sri Aurobindo.

destacada riqueza expresiva. A esta corta edad vive, además, su primera experiencia psíquica:

Estaba acostado un día cuando vi, de repente, una gran oscuridad que se cernía sobre mí y me envolvía a mí y al universo entero. Después de eso, experimenté un gran *tamas*² siempre presente sobre mí durante mi estancia en Inglaterra. (Purani 1964: 6-7).

A los siete años viaja a Inglaterra para continuar su educación. Estudia latín, inglés y francés, poesía –Shakespeare y los románticos ingleses Wordsworth, Keats y Shelley son algunos de sus favoritos- y recibe la formación clásica indispensable en el momento. En 1884, con doce años, ingresa en St. Paul's School, donde destacará por su conocimiento de la cultura clásica (Purani 1960: 333). A la edad de diecisiete años empieza a escribir poemas y decide hacer de la poesía su profesión futura. Tras obtener una beca por oposición, ingresa en 1890 en el King's College de Cambridge donde permanece durante dos años. Habla inglés, francés, lee con fluidez griego y latín y aprende suficiente italiano y alemán como para leer la Divina Comedia y la obra de Goethe (Purani 1960: 334); adquiere, igualmente, los conocimientos de español necesarios para acercarse a la obra de Cervantes (C.I.R.C. 1972: 7; Narasimhaiah 1977: 101). Obtiene mención de honor en la primera parte del examen del Tripos en Cambridge y gana los premios establecidos para su curso en las materias de verso griego y latín. Sus gustos ya están decididamente vinculados a la literatura, la historia y la política, donde admira, particularmente, al revolucionario irlandés Charles Parnell. Curiosamente, y a pesar de ser considerado como uno de los principales filósofos de la historia (Merlo 1994: 11), la filosofía no constituye una de sus preferencias académicas (Cenkner 1976: 131).

² Se describe como *tamas* al principio de la inercia de la conciencia y la fuerza; la fuerza de la inconsciencia, que se traduce en cualidad como oscuridad, incapacidad e inacción Acharya, K., S. A. Joshi, et al. (1996). *Sri Aurobindo and Vedic interpretations*. Bombay, Somaiya Publications.

En Cambridge entra en contacto con numerosos estudiantes de procedencia india y empieza el aprendizaje del bengalí; participa en los debates de los *Majlis*, una asociación de estudiantes indios (Purani 1960: 334), y pronuncia numerosos discursos revolucionarios. Asimismo, forma parte de la sociedad secreta *El Loto y la Daga*, cuyos miembros se comprometían a lograr, de acuerdo a su criterio y posibilidades personales, la independencia de la India (C.I.R.C. 1972: 8). Siguiendo los deseos de la familia, y a pesar de su falta de inclinación personal, aprueba en 1892 el examen de admisión al Servicio Civil Indio, uno de los pocos destinos que concedían un cierto reconocimiento social y profesional a la población india en la época colonial (1995: 3). A pesar de ser uno de los tres primeros en las pruebas escritas, superando a sus compañeros de Oxford y Cambridge, decide no presentarse a la prueba de equitación y elimina, así, automáticamente, la posibilidad de formar parte de dicho organismo. Ese mismo año obtiene un empleo como secretario del *Gaekwar* en Baroda. Regresa a su país en febrero de 1893, después de catorce años de ausencia.

Como ya señalábamos, la vida de Sri Aurobindo está marcada por sucesivas experiencias de carácter psíquico o espiritual. La segunda vivencia relevante ocurre, precisamente, a su regreso a la India, cuando experimenta una vasta calma:

(...) desde que pisé tierra india con el Apollo Bunder en Bombay, empecé a tener experiencias espirituales, que no estaban divorciadas de este mundo, sino que tenían una profunda e infinita influencia sobre él, un sentimiento indescriptible del Infinito impregnando el espacio material y el Inmanente habitando los objetos materiales y los cuerpos. Al mismo tiempo, me encontré a mí mismo entrando en mundos suprafísicos y planos que influían y tenían un efecto en el plano material (...)(Aurobindo 1958: 129).

En este texto, Sri Aurobindo describe la presencia de *Brahman* en todas las cosas, una realización espiritual o *siddhi* que constituye la base de las principales escrituras sagradas indias (Pandit 1973: 20-23).

El periodo comprendido entre 1893 y 1910 es una de las etapas más interesantes en la biografía de nuestro autor, desde un punto de vista histórico-político. Durante trece años sirve en el Departamento de Impuestos y Hacienda de Baroda, y es secretario del Maharajá; más tarde, pasa a ser catedrático de inglés y francés y, finalmente, ocupa el cargo de Vicerrector en la Universidad de Baroda (C.I.R.C. 1972: 8). La participación de Sri Aurobindo en la vida política del país y su protagonismo en la revisión de los valores culturales y espirituales le convierten en un ídolo para la población estudiantil. En esta etapa, desarrolla algunos de los aspectos que caracterizan su teoría y praxis educativa³.

Nos hallamos ante una etapa de aprendizaje, de actividad literaria –muchas de las poesías publicadas en Pondicherry son escritas durante esta época- de preparación para su labor como guía espiritual. La educación de carácter exclusivamente occidental recibida en Inglaterra es compensada en Baroda con el aprendizaje del sánscrito y varios idiomas indios modernos como el marathi y el gujarati. Sri Aurobindo asimila el espíritu de la civilización india (Ashram 1980) y en poco tiempo es capaz de leer el *Mahābhārata*, el *Rāmāyaṇa* y literatura bengalí contemporánea. Comienza su minucioso estudio de la tradición india después de la llegada a su país natal, movido por el mismo impulso que le lleva a ser, primeramente, dirigente del movimiento independentista de su país y, segundo, uno de los mayores líderes espirituales de todos los tiempos: su amor a la India como patria y Madre, refugio espiritual de la humanidad, símbolo de la

³ De acuerdo a la anécdota señalada por Purani, uno de sus principales biógrafos, tras su regreso de Surat a Baroda en 1907, después de la histórica sesión en el Congreso en la que pronuncia su famoso discurso *Uttarpara*, sus alumnos muestran la profunda admiración que sienten hacia su maestro quitando las bridas a sus caballos y arrastrando, ellos mismos, el carruaje hacia su casa Purani, A. B. (1960). *Sri Aurobindo: A Brief Life-Sketch. The Integral Philosophy of Sri Aurobindo.*, San Francisco, George Allen & Unwin Ltd.

Shakti divina. La identificación de la India con el concepto de “Madre” es un elemento omnipresente en la cultura hindú. La descripción de este concepto en el pensamiento de nuestro autor y su vinculación con *Savitri* merece un estudio aparte. Baste indicar, por el momento, que Sri Aurobindo emplea el término de “madre” no sólo para referirse a la nación sino, además, a *Shakti*, la energía primordial en su cualidad creadora. Por otra parte, también aludirá con este término a Mirra Alfassa, su compañera en la labor espiritual. Resulta interesante detenerse, finalmente, en la descripción que un nacionalista hindú, en plena revuelta independentista, realiza de la India como “madre”, descripción recogida por Mircea Eliade en su libro *La India* (Eliade 2002).

Paralelamente, escribe artículos anónimos titulados “New Lamps for Old” en el *Indu Prakash*, un periódico del Partido Nacionalista publicado en Bombay (Cenkner 1976: 132). El carácter de los artículos despierta la atención del líder nacionalista Lokamanya Tilak, pero es igualmente criticado por el líder moderado, Ranade. En los primeros escritos políticos alienta a sus patriotas a abandonar su sentimentalismo hacia el pasado y reaccionar contra los colonizadores británicos. Forma una organización política secreta y crea seis centros para colaboradores revolucionarios en Bengala, defendiendo la independencia de la India “mediante la Gita y la espada” (Cenkner 1976: 132), expresión correspondiente a su mencionado discurso y con la que simboliza la necesidad de combatir al pueblo opresor con la sabiduría y el conocimiento tradicional, pero también haciendo uso de la acción que se considere necesaria en ese momento histórico.

Gran parte de los últimos años de este periodo transcurren en silenciosa actividad política, dado que su cargo público en Baroda limita toda actividad pública. El desencadenamiento de la agitación contra la partición de Bengala en 1905 le

proporciona la oportunidad de abandonar el servicio público y unirse abiertamente al movimiento político. Deja Baroda en 1906 y viaja a Calcuta como director del recién formado Colegio Nacional de Bengala creado por Rabindranath Tagore y él mismo (Cenkner 1976: 132).

Desde 1901 está casado con Mrinalini Bose en un matrimonio caracterizado por largas ausencias marcadas por su labor política y espiritual. A pesar del gran afecto que Sri Aurobindo expresa hacia su mujer en sus cartas, una primera separación se produce en la cumbre de su actividad política y otra final en 1910. Mrinalini decide no acompañar a su esposo en el retiro espiritual de Pondicherry y muere, a una corta edad, en 1918 (Bolle 1971: 83).

La acción política de nuestro autor abarca ocho años, desde 1902 hasta 1910 y puede dividirse, a grandes rasgos, en tres etapas: una primera, de propaganda revolucionaria secreta, donde crea una organización cuyo objetivo principal es la insurrección armada; una segunda etapa de propaganda pública, que es considerada por un gran número de nacionalistas como poco práctica y casi quimérica; y una tercera, consistente en la promoción de una organización que continúe la oposición pública unida y debilite el poder colonial mediante la resistencia pasiva y la falta de cooperación (C.I.R.C. 1972: 8).

Encontramos apreciaciones claramente diferenciadas en cuanto a la labor política de Sri Aurobindo⁴. Algunos sectores mantienen la idea de que el punto de

⁴ Merece la pena revisar, en este aspecto, el estudio realizado por O'Connor, J. (1977). *The quest for political and spiritual liberation : a study in the thought of Sri Aurobindo Ghose*. Rutherford [N.J.], Fairleigh Dickinson University Press.

partida de nuestro autor es completamente pacifista, sin apoyar ni en principio ni en práctica los actos de violencia, denunciando el terrorismo y la insurrección como enteramente prohibidos por los principios espirituales del hinduismo. Hay quien sostiene que Sri Aurobindo fue uno de los primeros precursores de la doctrina *Ahimsa* – no violencia- que finalmente liderará Gandhi (Bolle 1971: 80), frente a la otra imagen política de Sri Aurobindo, donde se le concibe como revolucionario extremista, sin paliar la acepción violenta que pueda conferirse a esa imagen. Es necesario matizar este aspecto de la biografía político-histórica de nuestro autor. El Consejo Indio de Relaciones Culturales (C.I.R.C. 1972: 15) manifiesta que el Movimiento Nacionalista acepta limitar sus actividades políticas a la resistencia pasiva sólo porque ese era el mejor camino a seguir en ese momento, pero señala, asimismo, que en modo alguno tal acción forma parte de la doctrina del idealismo pacifista o de la no-violencia. La perspectiva de este organismo respecto a la acción de nuestro autor es que el pacifismo era considerado el ideal más alto, pero sus bases debían ser espirituales o, al menos, psicológicas. Sri Aurobindo nunca oculta su creencia de que toda nación tiene derecho a obtener su libertad a través de la violencia, si no hubiera otra forma de conseguirla: su no utilización no dependería de consideraciones éticas, sino de si era o no la política más adecuada en ese momento (C.I.R.C. 1972: 16).

Durante la primera etapa, después de trabajar en los comienzos del movimiento *Swadeshi* –organización equiparable a un *Sinn Fein* indio (C.I.R.C. 1972: 17)- y después de un encuentro en 1902 con un miembro de la Sociedad Secreta para la India Occidental, toma juramento como miembro de la organización hasta que la agitación en Bengala le posibilita, como ya señalábamos, una acción política más abierta y atrevida que la emprendida por el movimiento reformista moderado, facción que había marcado, hasta entonces, el tono de la acción del Congreso Nacional Indio (Ashram 1980). Bajo

las sugerencias de su hermano Barin, accede a comenzar la publicación de un periódico semanal en bengalí, *Yugantar*, donde se manifiesta públicamente a favor de una revolución y de una absoluta desobediencia a las leyes del poder británico (C.I.R.C. 1972: 9).

Como ya mencionamos, en 1906 Sri Aurobindo viaja a Bengala con el propósito de trabajar en el Colegio Nacional fundado por Tagore y participar abiertamente en la turbulenta política de Calcuta y la nación. El momento histórico que vive la India es descrito por nuestro autor como *The Hour of God*, título de uno de sus famosos artículos sobre la independencia de la India y el colonialismo que ya refleja el trasfondo espiritual que caracterizará sus escritos:

Hay momentos en los que el Espíritu se mueve entre los hombres y la respiración del Señor está fuera, sobre las aguas de nuestro ser... cuando incluso un pequeño esfuerzo produce grandes resultados y cambia el destino... es la hora de lo inesperado (Srinivasa Iyengar 1972: 345).

Sri Aurobindo, junto a renombrados protagonistas de la independencia como Tilak, Lajpat Rai y Bepin Chandra Pal, se convierte en uno de los líderes del partido nacionalista. Persuade a los dirigentes en Bengala para establecerse como *All The India Party*, con un programa que supusiera un reto real al dominio colonial. El partido nacionalista se hace con el Congreso y el país, y en dos años cambiará completamente el panorama político y la historia de la India (Ashram 1980).

La intención de Sri Aurobindo es convertir el Congreso en el líder de una acción nacional organizada, un estado informal dentro de un estado colonial que prosiga la lucha por la libertad hasta que sea ganada. Su partido asume como órgano reconocido el recién formado diario *Bande Mataram* del cual nuestro autor es editor (Auroville 1995: 59). *Bande Mataram*, cuyas palabras simbolizan el grito de

independencia y libertad, y cuya significación es “Yo te saludo, Madre” -entendiendo como Madre a la India- circula inmediatamente por todo el país, propagando la línea política establecida por Sri Aurobindo desde 1907 hasta 1908, cuando finaliza, abruptamente, tras su entrada en prisión. A pesar de su breve existencia, el impacto del diario es fundamental y contribuye a cambiar el pensamiento político de la India, apresurando el crecimiento del nacionalismo. La influencia que este diario ejerce en la transformación de la mentalidad del pueblo y su preparación para la revolución es un caso único en la historia del periodismo⁵ (C.I.R.C. 1972: 9-10). En *Bande Mataram*, Sri Aurobindo es el primer político que declara, abiertamente, la independencia absoluta como objetivo único de la acción política en la India (Ashram 1980).

Sri Aurobindo transforma su actividad política en parte de su *dharma* o destino existencial. En 1907 ya se le considera uno de los grandes representantes del nacionalismo bengalí y Rabindranath Tagore escribe sus famosos versos acerca del papel de nuestro autor en el desarrollo de la vida nacional:

Oh, amigo, amigo de mi país, oh voz libre, encarnada...
 El mensajero feroz que con la lámpara de Dios
 Ha venido-
 Estallando su jaula de roca, -la voz profunda del trueno...
 Rabindranath,

Oh Aurobindo,

Se inclina ante ti (Tagore 1944; : 135. Tagore, R.,
 Sri Aurobindo Mandir Annual, 1944, pp 2-3, citado en
 Iyengar: 414).

Si Tilak nacionaliza la política en Maharashtra, Sri Aurobindo la espiritualiza en Bengala. En sus ensayos acude a la tradición religiosa india mostrando paralelismos y metáforas con el momento histórico en el que se encuentra el país: basa su

⁵ De acuerdo a los críticos del ashram, si bien la lucha iniciada bajo esa visión es vehemente, memorable y de importancia trascendental para el futuro, la línea política planteada no dura demasiado tiempo: el país no está preparado para un programa tan audaz. Ashram, S. A. (1980). Sri-Aurobindo. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

nacionalismo en un credo religioso, afirmando que “el nacionalismo es una religión que ha venido de Dios” (Iyengar 1985: 477). India es *La Madre*, la *śakti* o energía consciente del Supremo.

Sri Aurobindo es condenado y absuelto por sedición en ese mismo año. Debido a una serie de circunstancias -como el escándalo levantado por su condena y el encarcelamiento o desaparición de otros líderes- se convierte en el nuevo presidente del partido, liderando la Conferencia Nacionalista en Surat en 1907.

Mientras tanto, la *sādhana* de nuestro autor continúa y surge un cierto tipo de severidad en su estilo de vida, en su forma de vestir y en sus hábitos alimenticios. Varios factores inciden en su creencia en el poder de la práctica del yoga: la cura de su hermano de una violenta y contagiosa fiebre de montaña por parte de un *Sannyasin* o asceta, persona dedicada exclusivamente a desarrollar su vida espiritual. De acuerdo a los críticos del *ashram*, si bien la lucha iniciada bajo esa visión es vehemente, memorable y de importancia trascendental para el futuro, la línea política planteada no dura demasiado tiempo: el país no está preparado para un programa tan audaz (C.I.R.C. 1972: 12); el encuentro con Brahmananda –uno de los más renombrados *yoguis* de la época (Preciado Solís 1996: 196) - y, posteriormente, su experiencia con Vishnu Bhasker Lele, un yogui de Maharashtra que le indica cómo alcanzar la quietud mental, su primera vivencia de la “mente silenciosa”. Sri Aurobindo describe así esta experiencia:

(...) en tres días era libre. Desde ese momento, el ser mental se transformó en una Inteligencia libre, una Mente universal, no limitada al estrecho círculo del pensamiento personal... sino receptora de conocimiento (...) libre para elegir lo que quisiera (Aurobindo 1995a: 133).

El método planteado por Lele es el siguiente:

Me dijo que no hiciera nada excepto rechazar todo pensamiento que viniera a mi mente. En tres días lo hice. Nos sentamos juntos en meditación: Yo “tuve la experiencia definitiva” de Brahman silencioso. A partir de entonces, comencé a pensar desde una zona situada encima del cerebro y, desde entonces, siempre lo he hecho así (Purani 1959: 61).

Sri Aurobindo llama a este estado su experiencia del *Nirvana*. Se separa de Lele y es alentado por el mismo yogui a ponerse en manos de la voz divina interior, sin necesidad de otra guía. A partir de ese momento –principios de 1909- abandona las ya escasas influencias externas y basa su yoga en la intensa experiencia espiritual que se produce desde su llegada a Pondicherry.

Volviendo a su vida política, es relevante señalar que en mayo de 1908 es arrestado una vez más. En esta ocasión es encarcelado tras implicársele en el famoso caso de la Conspiración de Alipore junto a un grupo revolucionario dirigido por su hermano Barindra. Una vez más, ante la falta de pruebas, y tras un año de cárcel, es absuelto en mayo de 1909. Durante su año de encarcelamiento Sri Aurobindo está inmerso en silenciosa *sadhana y pranayama*, ayuno y meditación, experimentando la presencia de la *mente silenciosa*. Las experiencias espirituales se multiplican y transforman su ser; trasciende el estado de nirvana -experiencia que ya había vivido con Lele y que no considera la vivencia espiritual más elevada a la que puede acceder la persona- y se produce la transformación más plena de este periodo, la toma de conciencia de la existencia de la supermente (Nirodbaran 1966: 211-2). Al dejar la cárcel, Sri Aurobindo no es sólo un relevante impulsor de la independencia, sino un *karma-yoguin*, un ser “que trabaja para la divinidad” (Cenkner 1976: 136), cuyo objetivo principal es desarrollar su ser espiritual en la acción.

En 1909 Sri Aurobindo encuentra la organización del partido rota, sus líderes dispersos en prisión, deportados o auto-exiliados y a los miembros que quedan sin espíritu, incapaces de realizar acción alguna. Durante casi un año lucha para reavivar el movimiento revolucionario como único líder superviviente de los nacionalistas, viajando para promover el nacionalismo y en busca del método más propicio que facilite el resurgimiento del movimiento nacionalista (C.I.R.C. 1972: 10).

Durante esta época publica un semanario inglés, *Karmayogin*, y un semanario bengalí, *Dharma*. Contribuye con artículos sobre educación, traducciones de las *Upanishads*, poemas, ensayos y escritos políticos en los que integra su yoga y su nueva visión de la vida. En el ámbito político admite que su programa político es demasiado radical y se decanta por la idea de establecer una etapa de preparación que consista en el establecimiento de un gobierno local menos extremista o el establecimiento de una resistencia pasiva similar a la creada por Mahatma Gandhi en Sudáfrica. Por otra parte, desde los doce meses de prisión en Alipore, dedicados enteramente a la práctica del yoga, nuestro autor considera que su vida espiritual requiere de una dedicación exclusiva. Decide, por tanto, retirarse temporalmente de la vida política (Ashram 1980).

Siguiendo un *adesh* o llamado divino comienza un retiro secreto en Chandernagore y, a principios de abril, guiado por un nuevo impulso espiritual, embarca hacia Pondicherry, en la India francesa (Cenkner 1976: 136), evitando ser arrestado en una tercera persecución que se organiza en su contra debido a la aparición de un artículo suyo en *Karmayogin*. Este tercer juicio es invalidado una vez más, al igual que los anteriores, (Ashram 1980).

Sri Aurobindo cancela toda conexión con la política, rechaza repetidamente la presidencia del Congreso Nacional y se embarca en un retiro absoluto. Durante su estancia en Pondicherry, desde 1910, permanece exclusivamente dedicado a su trabajo espiritual o *sadhana*. Su silencio en el terreno de la política no se interrumpirá hasta la década de los cuarenta, como bien muestran sus conversaciones registradas en *On Himself*, con un manifiesto apoyo al grupo aliado durante la II Guerra Mundial (Vrekhem 1997: xvi). En repetidas ocasiones se ha cuestionado por qué Sri Aurobindo se retira de la política (Merlo 1994: 20). Nuestro autor comenta:

India posee en su pasado, un poco oxidada y fuera de uso, la llave del progreso de la humanidad. Es hacia ese lado hacia donde dirijo ahora mis energías, más que hacia una política mediocre. Esta es la razón de mi retiro: creo en la necesidad de *tapasya*⁶ en silencio para la educación y el conocimiento del propio ser, y para la liberación de las energías espirituales. Nuestros antepasados utilizaban estos medios bajo formas diferentes, dado que es lo más adecuado para llegar a ser un trabajador eficiente en las grandes horas del mundo (Rolland 1928: 503).

Sri Aurobindo inicia su práctica de yoga a modo de instrumento que le facilite la realización de su actividad política. No obstante, según avanza en su *sadhana*, su perspectiva acerca del mundo cambia. Se da cuenta de que los problemas de la India son sólo una manifestación de las dificultades que enfrenta la humanidad entera: la clave no está en buscar la solución a los problemas de una parte de la humanidad, sino en propiciar un cambio de conciencia en la humanidad, un cambio que debe producirse desde un nuevo nivel de conciencia o plano mental, más allá del intelecto. Es decir, integrar un estado de conocimiento donde existe un estado de ignorancia.

El principal elemento que evita que se adentre en el estudio y práctica de esta técnica legendaria con anterioridad es la percepción de que sus principales líneas de

desarrollo implicaban un alejamiento de la vida, objetivo contrario a su propia praxis y filosofía existencial (Cenkner 1976: 133). No obstante, observa que la práctica paulatina de *prāṇayama* (Aurobindo 1995a: 61) le confiere nueva energía y claridad mental en su trabajo político y literario. Su salud mejora, su memoria deviene más aguda y se produce un flujo poético sin precedentes; las experiencias de carácter espiritual se suceden y crean un antecedente biográfico a las imágenes que se describen en *Savitri*. Los siguientes versos, fruto de una vivencia mística cerca del templo de Śankara en Cachemira, son un preludio de la riqueza descriptiva del poema que analizaremos:

One strange Unnameable,
An unborn sole Reality world-nude,
Topless and fathomless,
A lonely Calm and void unchanging Peace (Iyengar: 679).

La vivencia de la presencia de Kali en un templo de Karnali es otra de las experiencias espirituales que marcan un hito en la vida de Sri Aurobindo, y que encuentran expresión en el lenguaje de la poesía. Esta experiencia anticipa el papel primordial que tendrá en su vida y obra la presencia de *Shakti*, la Madre, la Creadora divina. Los siguientes versos son un preludio de la imagen de la misma Savitri, encarnación de *Shakti*:

A living Presence, deathless and divine,
The great World-Mother
Voiceless, inscrutable, omniscient (Iyengar: 679-80).

Sri Aurobindo practica yoga en silencio durante cuatro años, trabajando en el proyecto de desarrollar en el cuerpo las diferentes cualidades que observa en los nuevos niveles de conciencia que va descubriendo, acompañado de unos pocos discípulos y en un retiro espiritual sólo interrumpido por visitas ocasionales. Cabe destacar la visita de M. Paul Richard primero en 1910 y posteriormente en 1914, junto a su esposa Mirra Alfassa. Mirra Alfassa, conocida como *La Madre*, será su compañera espiritual en la

⁶ Una vida de meditación y concentración.

organización del *āśram*. Con el matrimonio Richard inicia la publicación de una revista filosófica mensual, *Arya*, escrita en inglés y publicada simultáneamente en francés. La mayor parte de sus obras más importantes, *The Life Divine*, *The Synthesis of Yoga*, *Essays on the Gita* y *The Isha Upanishad*, aparecen de forma seriada en el *Arya*, y representan gran parte del conocimiento interior experimentado a través de la práctica del yoga. Destacan, igualmente, *The Foundations of Indian Culture*, dedicada al estudio del espíritu y significación de la civilización y cultura de la India; *The Secret of the Veda*, interpretación psicológica del significado primordial de los Vedas; *The Human Cycle and The Ideal of Human Unity*, obra que analiza el progreso de la sociedad humana y la posibilidad de unificación de la raza humana; *The Future Poetry*, una síntesis de la poética de Sri Aurobindo y su análisis de la naturaleza y la evolución de la poesía. En esta época empieza a publicar los poemas escritos en Inglaterra y Baroda, los textos pertenecientes a su periodo de actividad política y los primeros años de residencia en Pondicherry (Ashram 1980). Hacia 1920 sus obras más importantes ya han sido completadas, en un periodo de seis años en el que escribirá cuatro o cinco libros simultáneamente (Cenkner 1976: 138). La revista *Arya* deja de publicarse en 1921, después de seis años de aparición ininterrumpida.

Con la aparición de sus primeros escritos en *Arya*, Sri Aurobindo desarrolla su capacidad filosófica, una tarea nueva en su currículo pues, como él mismo comenta:

Déjame contarte, en confianza, que nunca, nunca fui un filósofo –aunque he escrito filosofía... Sabía muy poco de filosofía antes de que hiciera Yoga y viniera a Pondicherry- ¿era un poeta y un político, no un filósofo? ¿Cómo conseguí hacerlo y por qué? ... mi teoría era que un Yogui debía ser capaz de dedicar su pensamiento a cualquier cosa, así que no podía negarme... Tenía que escribir en términos del intelecto todo lo que había observado y llegado a conocer practicando Yoga diariamente, la filosofía estaba allí automáticamente... (Roy 1964: 33).

En el *ashram* en Pondicherry Sri Aurobindo vive primero, como ya comentamos, en retiro con cuatro o cinco discípulos. Después, va llegando un número creciente de visitantes que se establecen y dan lugar a una comunidad de *sadhakas* o personas decididas a hacer de la consecución de una vida espiritual su principal objetivo vivencial. De acuerdo a los biógrafos del Centro de Estudios de Pondicherry, el *ashram* de Sri Aurobindo no se crea, sino que “surge y se amplía como consecuencia de la influencia espiritual” de nuestro autor (Ashram 1980).

En su práctica de yoga Sri Aurobindo busca una experiencia que integre y armonice los dos extremos de la existencia, el espíritu y la materia. Antes de su llegada a Pondicherry ya había experimentado, como vimos, dos de las cuatro grandes concepciones en las que se fundamenta la filosofía espiritual de su yoga: la vivencia de *Brahman* silencioso, carente de espacio y de tiempo; la experiencia de la conciencia cósmica y la visión de la presencia de la divinidad en todos los seres y cosas. Las dos realizaciones siguientes serán la identificación con el *Brahman* estático y dinámico, y la elevación de los diferentes planos de conciencia hasta la llegada a la Mente Suprema o Supermente. Como principio, aceptará dejarse conducir completamente por la divinidad, tanto en su *sadhana* como en sus acciones exteriores (C.I.R.C. 1972: 12).

La experiencia de *Brahman* silencioso es considerada, en buena parte de la tradición hindú, como la vivencia espiritual final, la *verdadera experiencia* (Merlo 1994). Ya mencionamos que Sri Aurobindo vive tal experiencia en 1907, junto a Lele. Es la experiencia de *sat*, el Ser puro y absoluto, el Uno-sin-segundo, *nirguna brahman*, la eternidad estática y silenciosa. Sri Aurobindo señala que el nirvana del buddhismo no es sino la experiencia advaitica de *Brahman* silencioso: “Tao, Nihil; la Vacuidad -sunya- no es diferente del Absoluto o *Brahman* supremo del Vedanta, sino otro modo de

describirlo o nombrarlo” (Researches: 47). Sri Aurobindo describe así su experiencia del Nirvana junto a Lelé:

Alcanzar el Nirvana fue el primer resultado radical de mi propio yoga. Fui proyectado, de repente, en una condición por encima del pensamiento, limpia de cualquier movimiento mental o vital; no había ego, ni mundo real, sólo cuando uno miraba a través de los sentidos inmóviles, percibía algo o experimentaba, sobre su propio silencio, un mundo de formas vacías, sombras materializadas sin verdadera sustancia. No había ni siquiera uno o muchos, sino sólo, de modo absoluto, “Aquello”, sin características, sin relaciones, puro, indescriptible, impensable, absoluto, y sin embargo, supremamente real y lo único real. No se trataba de una realización mental, ni de algo vislumbrado vagamente arriba –no era una abstracción-, sino que era algo positivo, la única realidad positiva (...) (Aurobindo 1988: 50).

Lo que aportaba era una paz inexpressable, un maravilloso silencio, un infinito de liberación y libertad. Viví en ese Nirvana día y noche antes de que comenzara a admitir otras cosas en su interior o a modificarse en lo más mínimo; y el corazón interno de la experiencia, una memoria constante de ello y su poder de regresar permaneció hasta que al final comenzó a desaparecer en el seno de una Superconsciencia más amplia (Aurobindo 1988: 50).

En 1908, durante el período revolucionario, su principal interés por el yoga es fomentar sus capacidades para utilizarlas políticamente. Su obra filosófico-literaria es fruto, asimismo, de su trabajo yóguico. Ante la pregunta de si *Arya* –la revista filosófica que publicó por primera vez la mayoría de sus obras entre 1914 y 1921- fue escrita de una manera intelectual responde:

Todo lo que escribí en *Bande Mataram* y *Karma Yogin* procedía de este estado yóguico. Solía descender a mi pluma cuando me sentaba a escribir (Purani 1964: 119).

No. Fue directamente transmitido a la pluma. Es una gran liberación prescindir de tal responsabilidad (...) No se trata de que no exista una demanda de

conocimiento por mi parte; cuando quiero conocimiento hay una llamada y la facultad superior ve los pensamientos como escritos en un muro (Purani 1964: 119).

Como ya vimos, durante su encarcelamiento en Alipore una serie de experiencias cambian radicalmente su visión de la existencia y decide abandonar la

actividad política y dedicarse completamente a la vida espiritual y a la práctica de yoga (Merlo 1994: 19). Si sus experiencias anteriores le habían revelado la existencia del Brahman impersonal, ajeno a toda noción de mundo, ahora, en la prisión, goza de la experiencia de *Narayana* omnipresente. *Narayana* constituye el aspecto personal de la realidad absoluta, no como una fría y lejana trascendencia, sino como una cálida inmanencia, la plena omnipresencia de la divinidad en el mundo (Merlo 1994: 19).

Sri Aurobindo vive en completo silencio desde 1926, interrumpido, sólo momentáneamente, para el visitante ocasional. Tagore le visita en 1928 y reconoce la transformación producida en el antes eminente político:

Tú tienes la Palabra y estamos esperando para aceptarla de ti. India hablará a través de tu voz al mundo... Años atrás vi a Aurobindo en el entorno de su heroica juventud y canté, “Aurobindo, acepta la reverencia de Rabindranath”. Hoy, le veo en un ambiente más profundo, en una riqueza repleta de sabiduría y, de nuevo, le canto en silencio. “Aurobindo, acepta la reverencia de Rabindranath” (Tagore 1961: 12).

Durante los años de silencio, Sri Aurobindo dedica doce horas al día a la escritura y las ocho horas siguientes al yoga. Revisa *The Life Divine* y *The Synthesis of Yoga*, añadiendo a la primera una sección acerca de la sobremente –*overmind*– un estadio de conciencia experimentado por el autor y vital en su descripción de la existencia. Continúa escribiendo poesía y realizando experimentos métricos inspirado, ahora, por un nuevo plano mental o estadio de la conciencia. Una vez completada su obra filosófica, se dedica al poema épico que aquí vamos a analizar: *Savitri, A Legend and a Symbol*, obra constituida por 23,824 versos que siguen el patrón del *blank verse* yámbico. *Savitri* se convierte en la principal obra literaria de los últimos treinta años de su vida. El poema será elaborado a lo largo de cincuenta años y aparecerá impreso sólo en 1946, con el texto completo en 1951, un año después de su muerte. *Savitri* es un

poema realizado desde una conciencia yóguica, un campo de experimentación “utilizado como medio de ascensión” (Aurobindo 1972a: 727; Aurobindo 1995a: 229).

Como tendremos ocasión de ver, Sri Aurobindo considera el verso inglés cercano a las posibilidades simbólicas del *mantra*. *Savitri* tiene su base en la leyenda del mismo nombre del *Mahābhārata*. A través de sus versos, la obra se transforma en un nuevo símbolo, reflejando un doble tiempo y una doble acción. Críticos como Ananda Reddy han leído en sus versos no sólo la acción simbólica del caminar del alma, sino el tiempo histórico de las experiencias de Sri Aurobindo y La Madre reflejado en las acciones simbólicas de los dos protagonistas, Savitri y Satyavan (Reddy 1997) (Vrekhem 1997: 98-119). *Savitri* ha sido considerada, igualmente, como la ilustración poética de la teoría del yoga de su autor, un manual de yoga cuya lectura puede transformarse en una forma de *sādhana* (Ashram 1980).

Durante los primeros quince años en la India, Sir Aurobindo escribe aproximadamente 25000 versos (Cenkner 1976: 133) -entre ellos, largos poemas narrativos y poemas filosóficos cortos- además de prosa y artículos periodísticos; realiza traducciones de poesía bengalí y sánscrita, obras de teatro y un número creciente de ensayos políticos; en esta área es, como ya indica Sisir Kumar Das, “el traductor más distinguido de la India” (Das 1934: 60). Su poema narrativo, *Urvashi*, aparece en 1896, seguido por *Love and Death*, romance épico precursor de *Savitri*. A su primera obra de teatro *Perseus the Deliverer*, de estilo shakespeariano, le siguen cinco obras más y otras inconclusas. Su estilo está influido por la poesía sánscrita de Kalidasa y la poesía irlandesa (Cenkner 1976). Una de las premisas de su poética, que ya analizaremos en detalle, es el lugar preponderante que ocupan las facultades estéticas en la evolución de la persona, contribuyendo, más que ningún otro elemento, a la refinación y elevación de

las emociones, el corazón y la imaginación, ayudando a trascender el nivel material hacia el nivel intelectual (Raghavan 1974: 77; Narasimhaiah 1977: 90).

Debido a una fractura en 1938, nuestro autor rompe su silencio y reanuda las conversaciones con sus discípulos acerca de temas no sólo espirituales, sino referentes a política, literatura, arte, educación, psicología, religión, la guerra. El *āśram* crece en esos días y adopta un carácter moderno y científico, diferente a lo que había sido el típico *āśram* hindú. El *āśram* se considera -en el planteamiento aurobindiano- un lugar para *evolucionar* en el mundo, no para renunciar al mundo (Cenkner 1976: 142). Dicho de otro modo: un espacio para *sadhaks*, seres que llevan una vida basada en la *sadhana*, en la realización espiritual, concepto diferente al de asceta o *sannyasin*. El objetivo es lograr *una vida divina en la tierra*, el develamiento de los diferentes niveles de conciencia que encierra la persona, el destino evolutivo descubierto desde la praxis de Sri Aurobindo y definido en su visión existencial. Este ideal se manifiesta en otra serie de instituciones, como el Centro Internacional de Educación Sri Aurobindo, La Sociedad Sri Aurobindo y Auroville (India 1972: 12) (Ashram 1972; 1972: 13).

Sri Aurobindo muere el 5 de diciembre de 1950 (Cenkner 1976: 142-3). Su vida, reflejada parcialmente en su obra, es una constatación de que el individuo puede llegar a ser, como él mismo,

An arrow leaping through eternity

Suddenly shot from the tense bow of Time,
A ray returning to its parent sun.(...)

A voyager upon uncharted routes
Fronting the viewless danger of the Unknown,
Adventuring across enormous realms (...) (Aurobindo 1988: LI,
CV, 79).

REFERENCIAS:

- Acharya, K., S. A. Joshi, et al. (1996). *Sri Aurobindo and Vedic interpretations*. Bombay, Somaiya Publications.
- Ashram, S. A. (1972). *Sri Aurobindo year: centenary calendar*. [Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Ashram, S. A. (1980). *Sri-Aurobindo*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1958). *On Yoga II*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1972a). *Letters on Savitri*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1988). *Letters on Yoga I*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.
- Aurobindo, S. (1988). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books.
- Aurobindo, S. (1995a). *On Himself*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Auroville (1995). *Auroville*. New Delhi Washington, D.C., Library of Congress Office ; Library of Congress Photoduplication Service.
- Bolle, K. W. (1971). *The Persistence of Religion*. Leiden, E. J. Brill.
- C.I.R.C., C. I. d. R. C. (1972). *Sri Aurobindo*, Consejo Indio de Relaciones Culturales (C.I.R.C).
- Cenkner, W. (1976). *The Hindu personality in education : Tagore, Gandhi, Aurobindo*. New Delhi, Manohar Book Service.
- Collinson, L. A. and A. Ghose (1987). *Savitri, a tale and a vision*. Calcutta, Writers Workshop.
Prose rendering of Savitri, poem by Aurobindo Ghose, 1872-1950, Indian philosopher.
- Das, A. C. (1934). *Sri Aurobindo and the future of mankind*. [Calcutta], University of Calcutta.
- Das, M. (1977). *Sri Aurobindo*. Nueva Delhi, Sahitya Akademi.
- Das, M. (1999). *Sri Aurobindo on Education*. Nueva Delhi, National Council for Teacher Education.
- Eliade, M. (2002). *La India*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

- India, G. o. (1972). *Sri Aurobindo*. [New Delhi], Publications Division Ministry of Information and Broadcasting Govt. of India.
- Iyengar, K. R. S. (1985). *Sri Aurobindo: A Biography and a History*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education.
- Joshi, K. (1998). *Sri Aurobindo*. I. I. o. Technology. Nueva Delhi.
- Merlo, V. (1990). La realidad supramental y la transformación integral: teoría y praxis en la obra de Sri Aurobindo. *Departamento de filosofía*. Valencia., Valencia.
- Merlo, V. (1994). *Experiencia Yóguica y Antropología Filosófica*. Valencia.
- Merlo, V. (1999). *El Alumbramiento de una Nueva Especie. Mutación Genética y Yoga de la s Células. Supramentalización y ascensión*. Barcelona, Fundación Centro Sri Aurobindo.
- Narasimhaiah, C. D. (1977). *Search for Values in Literary Criticism*. Seminar on Australian and Indian Literature.
- Nirodbaran (1966). *Talks with Sri Aurobindo*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- O'Connor, J. (1977). *The quest for political and spiritual liberation : a study in the thought of Sri Aurobindo Ghose*. Rutherford [N.J.], Fairleigh Dickinson University Press.
- Pandit, M. P. (1973). *Dictionary of Sri Aurobindo's Yoga*. Pondicherry, Dipti Publications.
- Preciado Solís, B., Lorenzen, D. (1996). *Atadura y Liberación. Las religiones de la India*. Méjico., El Colegio de Méjico.
- Purani, A. B. (1959). *Evening Talks with Sri Aurobindo*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.
- Purani, A. B. (1960). *Sri Aurobindo: A Brief Life-Sketch*. The Integral Philosophy of Sri Aurobindo., San Francisco, George Allen & Unwin Ltd.
- Purani, A. B. (1964). *The Life of Sri Aurobindo. A Source Book*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Raghavan, V. (1974). Sri Aurobindo's Aesthetics. *Sri Aurobindo. A Centenary Tribute*. K. R. S. Iyengar. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press: 118-128.
- Real Najarro, O. (2003). Religión y Sociedad en la Visión Poética de Sri Aurobindo: La Renovación de la Voz Védica en *Savitri. Integración y Diversidad. Asia y África en Transformación*. México, Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África.
- Reddy, A. (1997). *Savitri. The Infinite Adventure 5*. Lectures-Notes of classes held at Pondicherry, Pondicherry.

Researches, A. a. (n.d.). *Archives and Researches* Vol. 6(1).

Rolland, R. (1928). *Prophets of the New India*. Bombay.

Roy, D. K. (1964). *Sri Aurobindo came to me: reminiscences*. Bombay, Jaico Pub. House.

Satprem (1984). *Sri Aurobindo or The Adventure of Consciousness*. New York, Institute for Evolutionary Research.

Srinivasa Iyengar, K. R. (1972). *Sri Aurobindo; a biography and a history*. Pondicherry,, Sri Aurobindo International Centre of Education.

Tagore, R. (1944). *Sri Aurobindo Mandir Annual*.

Tagore, R. (1961). *Sri Aurobindo and Rabindranath Tagore*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

Verma, K. D. (1989). "Observations." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 1-9.

Vrekhem, G. v. (1997). *Beyond man: life and work of Sri Aurobindo and the Mother*. New Delhi, Harper Collins Publishers India.

II. Análisis de una presencia controvertida: de la filosofía de tono místico a la crítica literaria moderna

La vida de Sri Aurobindo se caracteriza por el énfasis en la superación de las fronteras que delimitan la actividad humana. Como ya veíamos, poeta, filósofo, político, educador: en esencia, un buscador y un transformador de la realidad circundante desde su propia transformación interior; *A vessel of the spirit* (Aurobindo 1988), una vasija moldeada por el elemento que configura, de acuerdo a su experiencia, cada uno de los elementos de la existencia: el espíritu, la Conciencia que trasciende e integra el presente estado de conciencia¹. Rabindranath Tagore y Romain Rolland muestran tributo a su genio espiritual y visión filosófica. Tagore reconoce, como ya vimos, que Sri Aurobindo “tiene la Palabra” e India hablará al mundo a través de su voz (Srinivasa Iyengar 1972: 29). Por su parte, Romain Rolland, historiador de las principales figuras espirituales del mundo oriental, describe a Sri Aurobindo y su obra como “la síntesis más completa que se ha realizado hasta el momento del espíritu de Asia y Europa” (Rolland 1928: 503), una integración de las principales experiencias espirituales de oriente, así como del racionalismo y el humanismo que han caracterizado el pensamiento y la acción occidental en los siglos recientes². Tras la lectura de la revista *Arya* manifiesta que, aunque no conoce suficiente acerca de Sri Aurobindo, está

¹ Esta idea aparece bellamente expresada en *The Life Divine*: “Si el oro del que está hecha la vasija es real, ¿cómo podemos suponer que la vasija misma es un espejismo” Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

² Encontramos un interesante estudio acerca de la integración de oriente y occidente en Moore, C. (1960). Sri Aurobindo on East and West. *The Integral Philosophy of Sri Aurobindo: A Commemorative Symposium*. H. C. y. F. Spiegelberg. London, Allen & Unwin: 81-110.

convencido de que hay en él una de las más elevadas fuerzas espirituales del mundo (Nandakumar 1962: 4-5).

Sri Aurobindo es uno de los poetas más relevantes del siglo XX (Verma 1989: 10). Si la faceta de Sri Aurobindo como filósofo y visionario es ampliamente reconocida, su descubrimiento como poeta, al igual que el de Blake, ha sido definido por Verma como “lento y asombroso” (Verma 1989: 10). Ya el 8 de julio de 1944 *The Times Literary Supplement* muestra el siguiente comentario acerca de *Collected Poems and Plays*:

De todos los escritores modernos indios, Aurobindo -simultáneamente poeta, crítico, académico, pensador, nacionalista, humanista- es el más significativo y, quizás, el más interesante (...). De hecho, es un nuevo tipo de pensador, uno que combina en su visión la presteza de occidente con la iluminación de oriente. Estudiar sus obras es ampliar las fronteras del conocimiento de uno mismo (...). Está bendecido con una penetrante intuición. Al igual que Coleridge y Heine, muestra una aguda y casi instantánea integración en la esencia de su tema; y, lo que no es menos importante, su inmenso y exacto conocimiento del pensamiento y sensibilidad tanto de oriente como de occidente –es un consumado erudito del sánscrito, griego, italiano, francés, inglés y bengalí– confiere a sus juicios equilibrio y ecuanimidad. Sabe que una persona puede estar en lo correcto pero no ser sabia. Trata cada palabra suya como si fuera una gota de elixir. En todo esto es único –al menos, en la India moderna (Bhushan n.d.).

En la producción de Sri Aurobindo hallamos una obra de creación literaria, una obra de crítica literaria y una obra de tono filosófico. Tanto en sus escritos filosóficos y místicos como en aquellos literarios y poéticos, transmite las ideas que surgen a través de un estado de conciencia desarrollado mediante la práctica del yoga (Raghavan 1974: 118). Sri Aurobindo encarna la figura del *rishi*, el ser que revela el mundo espiritual descubierto en su interior y en cuanto le rodea, expresando, a través de las palabras, experiencias poco comunes o desconocidas para la humanidad (Purani 1963: 4). La talla

espiritual de Sri Aurobindo es ampliamente reconocida; su misticismo se caracteriza por su carácter “integrador, equilibrado y armonioso, un misticismo eminentemente saludable” con un énfasis tanto en la transformación de la vida física como en la del ser interior (Sethna 1970: 445). Son varias las personalidades del mundo académico oriental y occidental que escriben acerca del impacto que nuestro autor produce en sus vidas. Gabriela Mistral destaca el papel que Sri Aurobindo realiza en su vida espiritual:

En medio de la tristeza personal, Aurobindo me devolvió a la religión. Puede sonar extraño que un no-cristiano haya abierto el camino a mi consagración religiosa, pero Aurobindo lo hizo (...). Cada persona debe tener un Aurobindo, una persona por encima de la gente y, sin embargo, identificada con las aspiraciones de la gente (...). Mi deuda hacia la India es muy grande y se debe, en parte, a Aurobindo (citado en Roy 1964: 20).

Las palabras de Rabindranath Tagore acerca de la influencia espiritual de Sri Aurobindo han sido constantemente citadas y ya formaron parte del capítulo anterior. Recordemos que el poeta laureado equipara a nuestro autor con los *rishis* que configuraron la tradición hindú:

A primera vista pude darme cuenta de que había realizado una búsqueda del alma y la había encontrado... Su rostro estaba radiante con una luz interior... Sentí la palabra del antiguo Rishi hindú hablando, a través de él, de aquella ecuanimidad que proporciona al alma humana su libertad de entrada al ABSOLUTO. Le dije: Tienes la palabra y estamos esperando aceptarla de ti. La India dirá al mundo a través de tu voz: “Escúchame” (citado en Srinivasa Iyengar 1972).

En 1908, en el famoso juicio de Calcuta, Deshbandhu C. R. Das, abogado de Sri Aurobindo y uno de los principales relatores de la turbulenta historia indoanglia del momento (Schoel: 67), realiza su discurso de defensa sobre el denominado *sabio-revolucionario* haciendo una descripción de su papel en la historia de la India y la humanidad que destaca por su carácter profético:

Mi apelación a Usted es ésta, que mucho tiempo después de que la controversia sea acallada en el silencio, mucho tiempo después de que esta turbulencia y

agitación haya cesado, mucho tiempo después de que haya muerto y partido, (Sri Aurobindo) será considerado como el poeta del patriotismo, como el profeta del nacionalismo y el amante de la humanidad. Mucho tiempo después de que haya muerto y partido, sus palabras serán repetidas como un eco y volverán a encontrar eco no sólo en la India sino a través de mares y tierras distantes. Por lo tanto, digo que la persona en su posición no sólo comparece ante este tribunal de justicia, sino ante el tribunal de justicia de la historia (Iyengar 1985: 313).

Por su parte, K. D. Sethna, uno de los principales críticos de la obra de nuestro autor, enfatiza tanto el aspecto espiritual de la existencia de Sri Aurobindo como su capacidad intelectual para sistematizar y materializar los resultados de su experiencia espiritual en las páginas de *The Life Divine*, su *opus magnum* filosófico. Sir Francis Younghusband considera a esta obra como “el libro más importante de nuestro tiempo”, y Aldous Huxley la califica como “un libro no simplemente de la más elevada importancia con relación a su contenido, sino remarcablemente bueno como obra filosófica y literatura religiosa” (Sethna 1970: 448). En 1950, la Academia sueca examina la candidatura de Sri Aurobindo para el premio Nóbel de literatura, nominación secundada por Gabriela Mistral³ y Pearl S. Buck (Vrekhem 1997: xvii).

Sarvepalli Radhakrishnan, quien fuera filósofo y primer ministro de la India, describe a Sri Aurobindo como “el mayor intelectual de su época y una fuerza mayor del espíritu”. De acuerdo a sus palabras, “la India no olvidará sus servicios a la política y la filosofía, y el mundo recordará con gratitud su invaluable trabajo en el ámbito de la filosofía y la religión” (Radhakrishnan 1962: 62). Por su parte, Netaji Subhash Chandra

³ La escritora comenta: “Seis idiomas han proporcionado al Maestro de Pondicherry el regalo de la coordinación, una claridad libre de prejuicios y un encanto que roza lo mágico... Estas son, en efecto, “felices conexiones” que vienen a nosotros: saber que existe un lugar en el mundo donde la cultura ha alcanzado su tono de dignidad a través de la unión en una sola persona de la vida supranatural con un consumado estilo literario, haciendo uso, así, de su bellamente austera y clásica prosa para servir como doncella del espíritu” citado en Vrekhem, G. v. (1997). *Beyond man: life and work of Sri Aurobindo and the Mother*. New Delhi, Harper Collins Publishers India.

Bose, uno de los principales activistas de la independencia de la India⁴, define a Sri Aurobindo como un *dhyani*, un místico que ha ido más allá de Vivekananda, “a pesar de la profunda reverencia que siento por el primero”⁵ (citado en Roy 1964: 21).

Respecto a la apreciación de Sri Aurobindo como filósofo, si bien él mismo manifiesta su falta de inclinación hacia la filosofía de corte académico, el interés que provoca el valor filosófico de su pensamiento es un hecho ampliamente reconocido. Vicente Merlo señala que, en este aspecto, “no cabe la menor duda de que se sitúa entre los grandes pensadores de la historia de la humanidad” (Merlo 1994: 12). Por otra parte, S.H. Phillips considera a Sri Aurobindo no sólo como el exponente de una tradición religiosa o mística, sino el formulador de una completa *Weltanschauung* (Sethna 1974: 140) del orden de las grandes concepciones del mundo de Oriente y de Occidente⁶ (Phillips 1986: 2). En definitiva:

El esfuerzo de Aurobindo por establecer una concepción del mundo es una de las contribuciones metafísicas más destacadas de nuestro tiempo y, ciertamente, de cualquier tiempo pasado (Phillips 1986: 181).

Por otra parte, Sri Aurobindo ocupa un lugar preponderante en el movimiento neo-hinduista⁷ (Cenkner 1976: 9), cuya principal característica es el rescate de aquellos matices de la cultura hindú llevados a interpretaciones equívocas y no compartidas por

⁴ Encontramos un estudio más detallado respecto a la participación de Sri Aurobindo en la independencia de la India en Mukherjee, H. M., Uma. (1957). *The Growth of Nationalism in India (1857-1905)*. Calcutta, A. C. Ghosh, M. A., Presidency Library.

⁵ Dilip Kumar Roy es una reconocida figura del mundo artístico, de renombre internacional a mediados del siglo veinte.

⁶ Como ya mencionamos en nuestra introducción, para acceder a uno de los estudios que mejor sintetizan la difusión e influencia de Sri Aurobindo desde el punto de vista filosófico se puede revisar la tesis de doctorado de Vicente Merlo, uno de los escritores españoles más prolíficos en el área de la filosofía oriental y el primero que realiza, en España, una tesis doctoral acerca de nuestro autor.

⁷ El papel de Abindranath y Rabindranath Tagore, A. Coomaraswamy y Sri Aurobindo en el rescate de los valores de la tradición de la India es comentado en Anand, M. R. (1989). "Sri Aurobindo the Critic of Art." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 191.

los líderes culturales del país⁸. Sri Aurobindo escribe extensamente acerca de la Gita, los Vedas y las Upanishads –las obras en las que se sustenta la tradición india- y realiza ensayos acerca del yoga y diversos temas de contenido filosófico que son compilados, posteriormente, en forma de libro: *The Upanishads*, *Hymns to the Mystic Fire* y *The Secret of the Veda* son algunos distintivos ejemplos. Igualmente, hemos de señalar como obras influyentes aquellas realizadas acerca de la civilización y la cultura - *The Foundations of the Indian Culture* sería un ejemplo a citar- y, una vez más, su propia actividad creativa en la trans-creación de poemas y obras dramáticas sánscritas⁹ (Narasimhaiah 1989: 87-89).

La actividad literaria de Sri Aurobindo inicia y finaliza con poesía (Collins 1974: 9). Como estudiante en Cambridge escribe poemas líricos¹⁰ (Purani 1964: 24) que son publicados en *Songs of Myrtilla* (Aurobindo 1923) y, más tarde, junto a nuevas composiciones, en *Collected Poems and Plays* (Aurobindo 1942). A su regreso a la India escribe poesía en cada uno de los momentos vivenciales en los que se encuentra. La poesía deviene el medio de expresión de la actividad intelectual, política y mística. Encontramos un conjunto de poemas cuyo objetivo es transmitir la antigua sabiduría tradicional de la India mediante un lenguaje contemporáneo (Nandakumar 1962: 53-55); la poesía se transforma en un arma política que impulsa la conciencia nacionalista

⁸ Es interesante leer las observaciones recopiladas por Cenknier acerca de la postura neo-hinduista de nuestro autor en cuanto a cultura y educación, en contraposición a las teorías y leyes llevadas a cabo por los colonizadores ingleses en Cenknier, W. (1976). *The Hindu personality in education : Tagore, Gandhi, Aurobindo*. New Delhi, Manohar Book Service.

⁹ Pueden consultarse, al respecto, las obras de S.K. Das, *A History of Indian Literatura* Mahadevan, T. M. P. (1974). Sri Aurobindo's Interpretation of the Vedas and the Upanishads. *Sri Aurobindo: A Centenary Tribute*. K. R. Srinivasa Iyengar. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press.
 , Das, S. K. (1995). *A Hystory of Indian Literature: 1911-1956*, Sahitya Akademi.

del pueblo indio (Nandakumar 1962: 55); y, a partir de su primera gran experiencia espiritual hasta el final de su vida, considera la poesía como el medio más apropiado y efectivo para transmitir sus experiencias espirituales (Purani 1964: 62-63, 98-99, 114-115).

Sri Aurobindo es un poeta visionario y *mitopoético* cuya obra combina varias tradiciones de la literatura india y occidental (Verma 1989: 10). Forma parte de la tradición literaria inglesa, y puede ser encuadrado en el movimiento post-romántico en una línea afín a Swinburne, George Russell (A.E.), Yeats y Tagore. Su obra refleja la influencia de las tradiciones clásicas de la India y de occidente: recientes estudios muestran su afinidad con Homero, Virgilio y Dante, por una parte, y Blake, Shelley, Keats, Goethe y Whitman por otra¹⁰. En el caso de la literatura de la India, destaca la influencia de Kalidasa, entre otros escritores sánscritos. El contexto literario en el que escribe Sri Aurobindo se caracteriza por la tendencia modernista a la experimentación. Sri Aurobindo participa en este movimiento y se embarca en un proceso de experimentación que dará lugar a *Savitri*. Su campo de análisis y la hipótesis a probar será la posibilidad de crear desde un estado de conciencia sobremental –de acuerdo a la terminología que el mismo autor acuña– al que se llega mediante la práctica del yoga (Aurobindo 1972a: 727; Aurobindo 1995a: 246). Ampliaremos estos aspectos en próximos capítulos.

¹⁰ Purani mantiene que las únicas actividades que realmente interesan al autor en ese periodo son su participación en el grupo cultural y nacionalista, y la escritura de poesía.

¹¹ Dos de los principales estudios a este respecto son las comparaciones establecidas por Maitra entre Goethe y Sri Aurobindo en Maitra, S. K. (1988). *The Meeting of the East and the West in Sri Aurobindo Philosophy*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department. y el estudio de Prema Nandakumar acerca de Dante y Sri Aurobindo en Nandakumar, P. (1981). *Dante and Sri Aurobindo : a comparative study of The Divine Comedy and Savitri*. Madras, Affiliated East-West Press.

En su faceta como crítico, Sri Aurobindo mantiene una postura similar a Hopkins o Allen Tate en cuanto al papel que ejerce la crítica literaria: es considerada como perpetuamente necesaria y perpetuamente imposible debido a su papel mediador entre la imaginación y la filosofía (Iyengar 1989: 71). De acuerdo a nuestro autor, la verdadera crítica literaria necesita “el conocimiento integral que surge de la armonía de la mente, el corazón y el alma, y el amor infinito que existe más allá del simple juicio” (Aurobindo 1994a: 6, 31). Iyengar identifica esta capacidad con el amor de Cristo en la visión de J. Hopkins (Iyengar 1989: 71).

Conocedor de las técnicas y los vericuetos de su arte, Sri Aurobindo analiza y evalúa la obra de algunos de los más relevantes creadores de la tradición india, como Vyasa, Valmiki y Kalidasa; asimismo, revisa el panorama de las principales obras poéticas europeas, desde Homero hasta las más recientes creaciones indoanglias. Expone sus comentarios desde un estado de conciencia que surge como fruto de su práctica de yoga y que define como *sobrememente*, planteando perspectivas que han sido consideradas como “novedosas y brillantes” (Raghavan 1974: 118). Contamos, asimismo, con los comentarios realizados acerca de sus traducciones a importantes obras de la tradición de su país, y apreciaciones críticas sobre su *opus magnum* poético, *Savitri*, que sirven de guía en la lectura del poema y que han sido recogidas en *Letters on Savitri*¹². En *The Future Poetry* desarrolla sus principales ideas acerca de la poesía con mayúsculas, el arte de la transmisión de la esencia de la realidad a través de la palabra. Su visión se completa con las numerosas cartas escritas desde el *ashram* donde amplía su posición crítica acerca de la poesía visionada desde su creciente nivel de conciencia.

¹² Las cartas acerca de la creación de *Savitri* aparecen como apéndice al poema en varias ediciones, como la de 1954 ó 1970.

Como crítico, y en su propia práctica como poeta, Sri Aurobindo nos lleva a las raíces de la tradición de la India (Passin 1956: 96-108; Gokak 1973: 247; Anand 1989: 104). Paralelamente, es uno de los mayores exponentes de la influencia del pensamiento occidental en la estética india (Gokak 1973: 247). No obstante, como ya señalamos anteriormente, su obra no es suficientemente conocida en el ámbito académico. En la década de los sesenta, A.B. Purani, uno de los principales estudiosos de su obra, señala como a pesar de ser una de las principales personalidades de la India que han contribuido a la modelación de la política y los valores del mundo moderno, su presencia es escasamente conocida en la cultura británica. El crítico destaca que Sri Aurobindo es uno de los personajes del ámbito académico y político de la India que, tras recibir una completa formación en lo mejor de la tradición inglesa, se adentra después en el mundo de la espiritualidad india, y se transforma en un filósofo-yogui equiparable a Ramakrishna Paramahansa o Ramana Maharshi, cuya formación fue completamente hindú (Purani 1960: 332).

Sri Aurobindo ha sido identificado como el inaugurador de la crítica moderna india (Narasimhaiah 1989: 87). No obstante, el hecho de que no haya existido un número considerable de seguidores en un país celebrado por la facilidad con la que se propagan los acólitos puede suscitar más de una duda al respecto. Su faceta como crítico literario no ha recibido aún suficiente atención, si bien existen renovados, aunque distantes esfuerzos por cerrar esa laguna. Un importante caso a señalar es el de Srinavasa Iyengar y D.K. Chatterjee.

Sri Aurobindo reúne una formación académica que ha sido comparada a la de T.S. Eliot (Narasimhaiah 1989: 87) y que le proporciona suficientes elementos como para escribir crítica literaria. Recordemos: buen conocedor de la literatura sánscrita, del bengalí, marathi y gujarati, estudioso de la cultura clásica y moderna occidental; becario en Cambridge, poseedor de la calificación de honor en el Tripos de cultura clásica en la mencionada universidad y de los diferentes premios, medallas y becas representativos de las áreas de interés de nuestro autor; tercer lugar en el examen de ensayo en inglés para entrar al cuerpo de funcionarios de la India, examen tomado junto a la élite de Oxford y Cambridge; catedrático de inglés y vicerrector en el Maharajá's College en Baroda. Tras formar parte del movimiento político del que ya hablamos, empieza a meditar siguiendo los pasos de sus predecesores, los creadores de las epopeyas indias, poetas que

(...) contemplaron, de forma holística, el tema de su obra de arte ayudados por la visión interior y escribieron poesía no para expresar una emoción personal, sino porque habían alcanzado un estado donde, transcendido el nivel emotivo, la poesía asumía la cualidad de “dhyana mantra” y se escribía a sí misma. La poesía era revelación, *pasyanti vak*, la palabra que ve. Se esperaba que el poeta adquiriera *Vyupatti*, el conocimiento de todas las artes y las ciencias y, al igual que en el caso de Valmiki, estuviera completamente involucrado en la vida (Narasimhaiah 1989: 88).

Al igual que Wordsworth en el siglo XIX y T.S. Eliot en el siglo XX, Sri Aurobindo escribe crítica literaria y presenta, paralelamente, su propio tipo de poesía, la poesía mántrica. Asimismo, sus textos son la ventana desde la que asoma su preocupación por el estado intelectual y espiritual del momento en el que escribe, transluciendo, una vez más, su implicación y sentido de responsabilidad hacia la sociedad. C. D. Narasimhaiah señala:

Sri Aurobindo es, en este sentido, el profeta de una era en la que la poesía era invocación. Ezra Pound anunciará, más tarde, que la frase musical es el todo y es, asimismo, uno de los mayores logros de T.S. Eliot en algunos pasajes de *The Waste Land* como “Ash-Wednesday” y *Four Quartets*, cuyos versos suenan

como mantra para la percepción india acostumbrada a los cantos védicos (Narasimhaiah 1989: 88).

El poeta responde a las necesidades del contexto histórico en el que escribe. El detonante para el comienzo de su crítica literaria es la publicación de *New Ways in English Literature* de J.H. Cousins, crítico irlandés afincado en la India. Debemos señalar que, a principios del siglo XX, ninguno de los autores conocidos como I.A. Richards, T.S. Eliot o F.R. Leavis habían publicado las obras que les confieren renombre (Narasimhaiah 1989: 88). El primer ensayo reconocido de T.S. Eliot, “Tradition and the Individual Talent”, sale a la luz en 1919, los *Principles of Literary Criticism* de I.A. Richards en 1924 y *New Bearings in English Poetry* en 1932. Sri Aurobindo realiza los ensayos que constituyen *The Future Poetry* entre 1917 y 1920. C. D. Narasimhaiah señala:

Es sorprendente que, en un rincón del sur de la India, aislado de los centros metropolitanos de influencia, un intelectual indio que a los ojos del mundo se había transformado en un místico apartado del mundo exterior, muestre el impulso y el sentido de estricta relevancia asociado con F.R. Leavis (Narasimhaiah 1989: 88).

La primera frase en *The Future Poetry* señala la carencia de una buena crítica literaria en la India del momento, una crítica que aúne los dos conceptos que caracterizaron el pensar académico del país en ese ámbito: la reflexión y la visión (Aurobindo 1994a: 1-2). El primero es considerado el atributo del crítico literario, el segundo, el atributo del poeta como visionario de realidades encubiertas en la cotidianeidad de la vida, realidades a las que el artista da forma, despertando su imagen u holograma en la conciencia del lector. El objetivo de Sri Aurobindo es describir el tipo de poesía de la nueva era a la que se encamina la humanidad, sus funciones y el papel que le corresponde a la literatura india e inglesa (Aurobindo 1994a: 1). Su propuesta contrasta con el punto de vista de Leavis en *New Bearings in English Poetry*. De

acuerdo con el crítico británico, la poesía ya no tiene cabida en el mundo moderno, ha desaparecido la función que ejercía en la sociedad precedente (Narasimhaiah 1989: 89). Sri Aurobindo propone que el poeta-crítico debe restaurar, precisamente en esa situación, las elevadas funciones de la poesía (Aurobindo 1994a: 196). La poesía siempre ha sido funcional en la India. Sri Aurobindo reestablece en su obra la función de ejercer una utilidad inmediata o *prayojana*, consistente en la relajación de la mente - *chitta Vistara* o *ahlada-* y *purusharta*, una finalidad última que puede ser entendida como *lokottara* o éxtasis supramundano (Narasimhaiah 1989: 90). Respecto a esto último, el poeta señala:

Conocer otras regiones del alma es ampliar nuestros límites y hacer más opulenta y rica la tierra en la que vivimos. Traer los dioses a nuestra vida es elevarla a sus más divinos poderes. Vivir en cercana y duradera intimidad con la Naturaleza y el espíritu en ella es liberar a nuestra vida diaria de su prisión de estrecha preocupación (citado en Narasimhaiah 1989).

La poesía acerca a la divinidad. Esta es la función poética que prevalece en los *Vedas* y las *Upanishads* y que se perpetúa en el *Ramayana*, el *Mahabharata*, la poesía de los vaishnavas, los shaivas y shaktas (Aurobindo 1995b: 288-306), planteamiento que recuerda a la propuesta de Matthew Arnold: “dar a la poesía el papel de la religión” (Narasimhaiah 1989: 90). Por otra parte, Sri Aurobindo, reconocido patriota y promotor de la independencia de la India, reconoce que la historia moderna de su país es tanto india como inglesa y es necesario llegar a un entendimiento de esa realidad. Tendremos ocasión de desarrollar ambos aspectos al hablar del lenguaje y el concepto de *poesía futura* en la obra del poeta.

Como mencionamos al principio, en la época en la que Sri Aurobindo publica sus comentarios no existe en su país una tradición viva de crítica literaria. El último gran crítico había vivido hacía más de un milenio y ni siquiera Anandavardhana o

Abhinavagupta habían hecho posible una línea de seguidores (Narasimhaiah 1989: 99). La situación es similar en Europa: Aristóteles no tendrá un seguidor inmediato después de la caída de Grecia y Roma, y occidente deberá esperar casi dos mil años para encontrar críticos como Sir Philip Sydney, Ben Jonson, Dryden, Pope o el Dr. Jonson (Narasimhaiah 1989: 90).

El caso de Sri Aurobindo es bien distinto. Uno de los inconvenientes que encontramos es que, a primera vista, los comentarios realizados desde su crítica literaria parecen contradecir algunos aspectos de su propia obra creativa. Se señala que el factor más determinante es el contraste establecido entre su comentario detractor del poema largo, “que conlleva los peligros de largos períodos de inevitable banalidad”, y el hecho de que su propia poesía –por no citar *Savitri*– está constituida por poemas predominantemente largos. No obstante, es necesario precisar que quienes han detractado la obra de Sri Aurobindo en esos términos olvidan que la mayoría de sus poemas están enmarcados en el modelo de obras dramáticas que requieren esa extensión –recordemos las obras isabelinas o la obra de Kalidasa, influencia reconocida por el autor. Por otra parte, cuando el poeta ilustra su visión existencial en la forma del soneto, lo hace de manera concisa, de acuerdo a los límites de la forma: los sonetos han sido definidos como “una muestra exquisita y sintética de su visión existencial” (Raghavan 1974). Por otra parte, al analizar *Savitri* ha de considerarse que constituye una obra épica cuyo modelo comparativo es el Ramayana, “si bien ciertamente un menor Ramayana” (Aurobindo 1972b: 246).

Otro de los factores que despiertan controversia a la hora de analizar su obra poética es la dificultad de entender su *poesía sobremental*, dificultad que se acrecienta

para el lector occidental no consciente de conceptos que constituyen realidades cotidianas en la vida cultural de la India –como el concepto de *mantra*- o para el lector oriental escéptico acerca de la veracidad de la experiencia mística de Sri Aurobindo. No obstante, esta dificultad no es compartida por todos los críticos o lectores. H. G. Cousins, uno de sus primeros estudiosos, señala un marcado paralelismo entre la obra de Sri Aurobindo y poetas del Renacimiento Irlandés como Yeats o G.W. Russell (AE), allegados al movimiento Teosófico. Tendremos ocasión de revisar algunas de estas similitudes en el capítulo dedicado a la modernidad en *Savitri*.

Avanzaremos, por lo pronto, que Sri Aurobindo espiritualiza la teoría de la evolución y enfatiza que el proceso evolutivo de la conciencia humana ha de aportar nuevos modelos a la poesía, dando un giro decisivo a la escena literaria. La nueva poesía ha de propiciar nuevos estados mentales alejados del tipo de conciencia meramente egotística o individualista, estados que han de favorecer el acercamiento hacia una conciencia cósmica o universal. Esta es la perspectiva desde la que Sri Aurobindo analiza las nuevas tendencias de la literatura a finales del siglo XIX y comienzos del XX (Chatterjee 1989: 116).

De acuerdo a Dilip Kumar Chatterjee, el cambio de conciencia avistado por Sri Aurobindo encuentra ecos precedentes en el Movimiento Teosófico (Chatterjee 1989: 117). La mayor parte de los escritores y nacionalistas del Renacimiento Irlandés, influidos directa o indirectamente por el Movimiento Teosófico, comparten la creencia de la desaparición del primer *Kali Yuga* o Edad de Hierro y la aparición de un nuevo tipo de conciencia (Summerfield 1975: 34). En 1889 Madam Blavatsky anuncia en *Key to Theosophy* un resurgimiento de la espiritualidad o el misticismo (Blavatsky 1889:

174), un cambio de la mente humana que se halla en una era de transición hacia una fase de desarrollo más espiritualizada.

Yeats y Russell comparten la idea de la llegada de una era espiritual: en 1896 Russell señala la transición de una era fálica a una era espiritual (Summerfield 1975: 76) y Yeats afirma que la mayor parte de los escritores irlandeses del momento expresan algún tipo de filosofía espiritual (Yeats 1900: 40). Este tipo de aspiración parece formar parte de un fenómeno paneuropeo. Jacques Rivière analiza el cambio en la perspectiva intelectual y espiritual de las generaciones precedentes a la Primera Guerra Mundial, y señala que “un sutil y pequeño viento sopla, de repente, a través de la oscuridad y aburrimiento del decadente siglo diecinueve. Una vez más es de día. Todo está comenzando de nuevo” (Robson 1970: xiv). Sri Aurobindo comparte plenamente este punto de vista. Chatterjee comenta:

Virginia Woolf es otra de las escritoras modernistas que señala la esperanza de un cambio de conciencia. Tras la primera exposición de pinturas post-impressionistas llevada a cabo en Londres en 1910 comenta que las nuevas pinturas son testigo de que la conciencia humana ha cambiado. Ese mismo año, Wassily Kandinsky, fundador del Expresionismo Abstracto y profundamente influido por la Teosofía, publica en 1910 el revolucionario *Concerning the Spiritual in Art*.¹³ En su libro ofrece una combinación de doctrinas místicas y estéticas que presagian un nuevo tipo de arte que resolverá los problemas del espíritu encarnando el aspecto interior de la experiencia humana (Chatterjee 1989: 117).

En *The Future Poetry*, Sri Aurobindo comparte las tendencias de esta era y su posición crítica es afín a la creencia teosófica de que el pensamiento humano está en constante desarrollo y renovación (Chatterjee 1989: 117). Junto a los mencionados poetas irlandeses como Yeats y AE, y poetas hindúes como Tagore, representa “el principio de una era de aspiración espiritual en la poesía inglesa” (Chatterjee 1989:

¹³ Ver, al respecto, la obra Campbell, B. (1980). *The Influence of Teosophy East and West. Ancient Wisdom Revived: A History of the Teosophical Movement*. Berkeley, California University of California Press.

118). El tipo de poesía que Sri Aurobindo describe en *The Future Poetry* es el fruto de la transformación psíquica de una humanidad que camina hacia un nuevo nivel de conciencia. La aspiración ascendente de la conciencia humana debe encontrar una forma estética y un lenguaje que revele y porte esos nuevos estados de conciencia. De acuerdo a D. K Chatterjee, “la poesía de Sri Aurobindo es la poesía de la visión, de la plegaria, de lo mágico, de la invocación” (Chatterjee 1989: 118). Desarrollaremos este aspecto en un próximo capítulo.

En su poética, Sri Aurobindo señala que la energía creativa de la persona avanza constantemente hacia los bordes de la realidad y la realidad es “la percepción de la tenue sombra del impulso divino que urge a toda creación a revelarse a sí misma y a elevarse más allá de sus limitaciones hacia sus posibilidades divinas” (Cousins 1934: 15):

(...) el nivel de conciencia se elevará al nivel del poeta cuya visión no se pierde en los brillos superficiales de la vida, sino en sus fuentes más profundas. En las creaciones de esos escritores se unirá la preocupación por la humanidad y la concienciación de la presencia de la divinidad. En ese estadio de desarrollo la persona será consciente de una verdad más elevada y la mente y el corazón de la humanidad se transformarán (Chatterjee 1989: 119).

La transformación de la psique o mente humana hacia un nivel más elevado o dimensión espiritual es, como ya señalamos, el eje temático de la poesía futura de Sri Aurobindo. Encontramos un número de poetas indios que siguen las premisas de Sri Aurobindo¹⁴. S. Kallury identifica una escuela simbolista aurobindiana, que plantea el inicio de una tendencia neo-simbolista en poesía indoanglia. Nirodbaran, Prithwi Singh Nahar, Dilip Kumar Roy, K. D. Sethna, Srinivasa Iyengar son algunos de los poetas que evocan en sus versos los ecos de la técnica y el paisaje temático aurobindiano. Kallury destaca esta tendencia neo-simbolista como una de las corrientes distintivas de la

literatura indoanglia contemporánea, una tendencia que “tal vez no tenga la fortaleza del número de seguidores”, pero que es de una significación importante en el panorama literario indio (Kallury 1989: 101).

La poesía futura ha de reflejar una síntesis entre las posturas realistas e idealistas, resolver las diferencias existentes entre las diversas tendencias y crear una nueva armonía literaria y creativa (Chatterjee 1989: 119). A diferencia de Pound, Eliot u otros poetas contemporáneos, Sri Aurobindo enfatiza el matiz de unidad y armonía, la autenticidad de una visión integradora, el complejo deleite en el proceso de creación (Chatterjee 1989: 119). La armonía ha de surgir como resultado de una revelación interior, una visión del alma. El intelecto y la técnica requieren de la visión para conferir al poema el estatus de obra de arte. El poeta es más que un artista de la palabra, es un vidente que eleva su capacidad creadora al nivel de la visión. Para Sri Aurobindo, AE es “el poeta de visión lograda”, y Shelley y Blake constituyen algunos de los grandes paradigmas del poeta ideal, simultáneamente vidente, poeta, pensador y profeta (Aurobindo 1994a: 51, 52, 89-92). En el nuevo paradigma crítico descrito en *The Future Poetry* nuestro autor define a Shelley como el poeta de las “realidades espirituales”. El hecho de que los críticos del siglo XIX no hallan logrado dar al poeta su verdadero lugar se debe a que la mente intelectual del XIX no alcanza a ver en Shelley la “voz soberana de la nueva fuerza espiritual en la literatura inglesa” (Aurobindo 1994a: 122). Como ya señala Prasad, Sri Aurobindo da un lugar de honor a poetas en los que no se ha depositado demasiada atención como Phillips, Carpenter y AE, pioneros de la era moderna (Prasad and Ghose 1974: 403).

¹⁴ En el estudio conmemorativo *Sri Aurobindo, A Centenary Tribute*, se señala la importancia de la influencia del poeta en la lengua malaya, urdu, dogri, telugu, gujarati, oriya, kannada y hindi.

Como ya mencionábamos, Sri Aurobindo se encuentra dentro del grupo de poetas indoanglios que, junto a sus contemporáneos irlandeses del *Celtic Revival*, proporcionan nuevas fronteras a la poesía inglesa del momento. Cousins señala:

Para encontrar un compañero a la visión de Mr. Ghose, la visión simultánea de la norma y la forma, debemos ir más allá de los confines de Europa y escuchar las canciones espirituales de AE. El poeta irlandés no tiene la paciencia y la amplitud de su hermano ario, pero en corazón y visión son afines (Cousins 1934: 28).

Cousins es el primer poeta que realmente establece una comparación entre Sri Aurobindo y los poetas occidentales, y el que señala que “una de las especulaciones más fascinantes en cuanto al futuro desarrollo de la poesía inglesa es la influencia que Tagore” y, añadiremos, otros escritores indios en lengua inglesa, “ejercerán en la literatura inglesa” (Chatterjee 1989: 121).

La labor literaria de Sri Aurobindo, tanto en su faceta como crítico o creador, ha recibido comentarios variopintos. Narasimhaiah equipara la labor crítica de Sri Aurobindo a la de Ananda Coomaraswamy, identificándolos como los más destacados exponentes de una crítica que aúna tanto un conocimiento de los modelos occidentales como de los textos más representativos de la tradición hindú, destacando, igualmente, que Coomaraswamy es más conocido gracias a la difusión que se ha hecho de sus obras en los Estados Unidos. Respecto a nuestro autor, señala que “leer algunos de los juicios que Aurobindo plasma en su *Poesía Futura* es reconocer el valor de la vitalidad de la tradición india”. (Narasimhaiah 1977: 108).

Como ya mencionamos, Sri Aurobindo escribe *The Future Poetry* entre 1917 y 1920. Hasta el momento no ha habido ninguna valoración sistemática de su obra crítica, una pérdida considerable para el mundo literario si tenemos en cuenta que sus

comentarios implican una reevaluación de la tradición literaria inglesa con más de una década de anticipación a los comentarios de Leavis (Narasimhaiah 1977: 109). Tanto a finales de la década de los 70 como en los 80 la situación no presenta una perspectiva más alentadora:

(...) no ha habido ninguna continuación de su gran trabajo, si bien existe una gran cantidad de burla y encogimiento de hombros y escarnio por parte de muchos que, cuando cuestionados, muestran, incluso, una total ignorancia de una fracción de su trabajo creativo, crítico o filosófico (Narasimhaiah 1989: 104).

De influencia indiscutible en el contexto indio y de presencia creciente en el contexto occidental, su figura despierta críticas tanto entusiastas como peyorativas, atrayendo un considerable número de apasionados seguidores y detractores. *Savitri*, su *opus mágnum* poético, y considerada como la obra épica de mayor envergadura en lengua inglesa (Sethna 1970: 151), ha recibido, igualmente, críticas variopintas. Mientras la crítica occidental ha sido más benévola a la hora de reconocer los méritos poéticos del poema (Verma 1989: 10), algunos escritores indoanglios –como el ilustre Nissim Ezequiel- han criticado la obra poética de Sri Aurobindo por su verbosidad, superficialidad, la imitación del estilo de Milton, Tennyson y el Romanticismo en general, y la falta de autenticidad en su experiencia espiritual¹⁵ (Sethna 1970: 403). Su abstracción, su amplia y latinizada dicción, sus largos y lentos movimientos han sido también criticados por un sector. No obstante, su poesía ha sido ensalzada por su cualidad mántrica y como una obra épica relevante por su simplicidad estructural y la internalización de la acción (Sethna 1974: 109). El poema contiene algunos de los más preciados versos de poesía hindú: *Savitri* marca un hito en la historia de la poesía india¹⁶ (Narasimhaiah 1989: 87).

¹⁵ En Sethna, K. D. (1970). *Sri Aurobindo. The Poet*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education encontramos varias de las críticas realizadas al poeta en las páginas 403 a 477.

¹⁶ Ver, además, los estudios de Srinivasa Iyengar, K. R. (1972). *Sri Aurobindo; a biography and a history*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education, Das, S. K. (1995). *A History of Indian Literature: 1911-1956*, Sahitya Akademi.

Por otra parte, también encontramos un sector crítico que alaba su poesía más por el pensamiento metafísico que ilustra que por su calidad poética (Verma 1989: 11).

En *The Hungry Eye: An Introduction to Cosmic Art*¹⁷, Raymond Frank Piper, un crítico más amable, afirma con relación a *Savitri*:

Sabemos que debemos regresar al arte de la poesía para expresar, al máximo posible de los límites artísticos, la añoranza y las batallas de la humanidad por la vida eterna (...) Durante un periodo de casi cincuenta años (Sri Aurobindo) creó lo que es, posiblemente, la epopeya más grande en lengua inglesa (...). Aventuro el juicio de que es el poema cósmico más integrador, bello y perfecto que se ha compuesto en ningún momento. Se eleva, simbólicamente, desde un vacío cósmico primordial a través de la oscuridad y las luchas de la tierra, a los más elevados reinos de existencia espiritual supramental e ilumina cada preocupación importante que la persona ha tenido a través de un verso de magnificencia y brillo metafórico sin parangón. *Savitri* es, quizás, la obra artística más poderosa en el mundo para expandir la mente de la persona hacia lo Absoluto (Nandakumar 1962: 436; Srinivasa Iyengar 1972: 636).

En 1948, Ronald Nixon –Krishnaprem- escribe en la revista “Sri Aurobindo Mandir”:

Sri Aurobindo ha cerrado un golfo que había permanecido abierto en la psique humana durante muchos siglos. En el mundo antiguo la poesía era, sobre todo, revelación. Su tema era la verdad eterna que yace en el corazón de toda vida (...) El poeta era el Vidente, el Profeta, el Mago y su palabra era *mantra* y encantamiento (...) (Srinivasa Iyengar 1972: 636).

Por su parte, Iyengar señala:

“La Escalera de los Mundos” refleja la existencia de mundos de Luz por encima de la conciencia media y mundos de Oscuridad bajo la percepción cotidiana de la existencia, equivalente a los dos polos de la existencia señalados por Sri Aurobindo, descenso y ascenso de la conciencia. La poesía es la completa manifestación del Logos, presentando no una simple iridiscencia de un cierto ángulo de visión, sino su estructura completa, pues se visiona la realidad desde el único elemento que la integra y abarca, el espíritu. *Savitri*, desde esta perspectiva, es una señal, la materialización poética de la posibilidad de percibir la Luz incluso en épocas de oscuridad, la presencia del conocimiento en medio

¹⁷ En páginas 131 y 132.

de la inconsciencia que impregna la apariencia de la existencia (Srinivasa Iyengar 1972: 635).

Como ya mencionábamos al principio, un sector de la crítica favorable a nuestro autor ha realizado comparaciones sistemáticas de su obra con la de algunos de los grandes poetas del mundo occidental. Los comentarios han revelado nuevos matices desde los que explorar su obra: Sri Aurobindo es analizado desde el prisma de escritor que trasciende el contexto del siglo XX y se encuentra en la intersección de la literatura indoanglia, una de las varias literaturas nacionales que configuran el contexto literario de la India, y que integra una cosmovisión intercultural de las literaturas de oriente y occidente, dando lugar a la creación de una poesía transcultural y transnacional que puede actuar como referente significativo e integrador en el panorama del presente siglo (Verma 1989: 6).

Por otra parte, existe otra línea crítica que tiende a favorecer la obra de nuestro autor realizando comentarios reduccionistas de las obras con las que se compara. Esta tendencia implica, necesariamente, caer en el tipo de actitud hacia la literatura y el conocimiento en general que tanto criticó nuestro autor (Verma 1989: 11). Un bien intencionado Ronald Nixon ejemplifica, con las siguientes palabras, el modelo de crítica a la que nos referimos. Al hablar de otros poetas como Dante, Milton o Blake y su uso del mito señala:

Quizás el último gran poeta en occidente que ha hecho un intento real por comprender la unidad interior fue Dante; e, incluso, hizo uso, simplemente, del mito tradicional –y, de alguna manera, mito que estaba degenerado, además, en la mayor parte de su estructura- mientras que Milton, después, utilizó un tipo de mito aún más deteriorado para propósitos que no es injusto describir como apoloéticos desde el punto de vista teológico. Aún después, Blake, un genuino pero indisciplinado vidente, intentó recuperar la unidad perdida, pero perdió su camino en mundos privados inexplorados (Nandakumar 1962: 436, citado en [Verma, 1989 #2581: 11).

Aparentemente, Nixon asume que *Savitri*, un poema cósmico, contiene un nuevo tipo de mito que evoca la unidad interna (Nandakumar 1962: 24). Este tipo de observaciones señala una tendencia familiar en la crítica de Sri Aurobindo. Mientras que los comentarios de Piper se centran en la metafísica de nuestro autor, la crítica de Nixon acerca de Dante y Milton expresa una cierta ansiedad por establecer la superioridad de *Savitri* (Verma 1989: 11). Al criticar la obra de Milton, los poetas románticos ingleses, especialmente Blake y Shelley, fueron categóricos al cuestionar la teología protestante de Milton y señalaron que apagaba su capacidad poética, perspectiva que también comparte nuestro autor¹⁸. Verma nos cuestiona si debemos afirmar, por tanto, que Dante y Milton fueron teólogos primero y poetas después, o si la metafísica de Coleridge no se integra en su poesía. La polémica, recurrente, persigue a la crítica hasta el momento y afecta, igualmente, a nuestro autor (Verma 1989: 11). Sri Aurobindo es contundente en este tema: pensar y poetizar, escribir filosofía o poesía, o integrar ambos aspectos en un mismo texto no es contrario a las habilidades o intereses del poeta. Es más, respecto a las críticas que recibe de su obra y la acusación de realizar literatura filosófica, nuestro autor acude a los ejemplos de poetas como Keats que no dudan en reconocer el valor de la filosofía y que afirman que “no se atreven aún” a escribir filosofía, no que “no quieren” escribir filosofía (Aurobindo 1972a: 738).

Compartimos la opinión de K. D. Verma al señalar que, en su ansiedad por defender a Sri Aurobindo, la mayor parte de la crítica parece haber enfatizado su metafísica y misticismo como un *a priori*, una situación que es parcialmente responsable del sentimiento de incomodidad que se puede producir en aquellos lectores

¹⁸ En *The Future Poetry*, capítulo XII, encontramos una interesante discusión al respecto.

que consideran la teología y el misticismo como un anatema. Ambas posturas muestran una actitud prejuiciosa y parcial, y han tendido a opacar la valoración de la figura de Sri Aurobindo como poeta. Siguiendo una vez más a Verma (Verma 1989: 11), plantearíamos por qué no estudiar a la persona completa con relación a la tradición literaria, utilizando el metalenguaje de la crítica creativa y *desinteresada*, una crítica que, de acuerdo a Northrop Frye, sirve como instrumento en la creación de un cuerpo coherente de conocimiento¹⁹ (Verma 1989: 12) Asimismo, siguiendo el modelo propuesto por Smurl, analizar la obra desde un estado de distanciamiento interno (Smurl 1972: 5).

En *A Defence of Poetry*, Shelley mantiene que un gran poema es la labor cooperativa de todos los poetas (Shelley 1965: 124). Es decir, una obra de arte debe su verdadera grandeza, en términos de visión y de forma, a la relación que mantiene con la tradición literaria o el conocimiento creado por todos los poetas; su visión participa de la continuidad y la universalidad de la tradición. Siguiendo este punto de partida, debería analizarse la obra de Sri Aurobindo no sólo con relación a la tradición a la que pertenece, sino también con relación a otras obras similares:

Si lo que confiere una grandeza duradera a una obra de arte y su autor es la integración y la profundidad de la visión –la conciencia cósmica, la autenticidad y totalidad de la experiencia, y la naturaleza y la calidad de la preocupación poética respecto a la condición humana- entonces Aurobindo y, especialmente, su obra monumental *Savitri*, satisfacen todos estos y otros criterios (Verma 1989: 11).

Pasaremos, a continuación, a delinear los principales rasgos que definen *Savitri*, la obra poética más representativa de nuestro autor, paradigma del nuevo tipo de poesía que Sri Aurobindo augura para el futuro.

¹⁹ Ver el ensayo de Northrop Frye “Polemical Introduction” en Frye, N. (1957). *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton, Princeton University Press.

REFERENCIAS:

- Anand, M. R. (1989). "Sri Aurobindo the Critic of Art." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 191.
- Aurobindo, S. (1923). *Songs to Myrtilla*. Calcutta, Arya Pub. House.
- Aurobindo, S. (1942). *Collected poems and plays*. Pondicherry, Sri Aurobindo Asram.
- Aurobindo, S. (1972a). *Letters on Savitri*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1972b). *On Himself*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.
- Aurobindo, S. (1988). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books.
- Aurobindo, S. (1994a). *The Future Poetry*. Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.
- Aurobindo, S. (1995a). *On Himself*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1995b). *The Foundations of Indian Culture*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Bhushan, V. N., Ed. (n.d.). *The Moving Finger: An Anthology of Essays in Literary Criticism by Indian Writers*.
- Blavatsky, M. (1889). *The key to Teosophy*. London, Teosophical Publishing House.
- Campbell, B. (1980). The Influence of Teosophy East and West. *Ancient Wisdom Revived: A History of the Teosophical Movement*. Berkeley, California University of California Press.
- Cenkner, W. (1976). *The Hindu personality in education : Tagore, Gandhi, Aurobindo*. New Delhi, Manohar Book Service.
- Chatterjee, D. K. (1989). "Cousins and Sri Aurobindo: A Study in Literary Influence." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 114-123.
-

- Collins, J. (1974). Savitri, Poetic Expression of Spiritual Experience. *Six Pillars. Introductions to the Major Works of Sri Aurobindo*. R. A. McDermott. Chambersburg PA, Wilson Books: 7-34.
- Cousins, J. H. (1934). *New Ways in English Literature*. Madras, Ganesh & Co.
- Das, S. K. (1995). *A Hystory of Indian Literature: 1911-1956*, Sahitya Akademi.
- Frye, N. (1957). *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton, Princeton University Press.
- Gokak, V. K. (1973). *Sri Aurobindo, seer and poet*. New Delhi,, Abhinav Publications.
- Iyengar, K. R. S. (1985). *Sri Aurobindo: A Biography and a History*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education.
- Iyengar, K. R. S. (1989). "Milton and Sri Aurobindo." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 67-82.
- Kallury, S. (1989). *Symbolism in the Poetry of Sri Aurobindo*. New Delhi, Abhinav Publications.
- Mahadevan, T. M. P. (1974). Sri Aurobindo's Interpretation of the Vedas and the Upanishads. *Sri Aurobindo: A Centenary Tribute*. K. R. Srinivasa Iyengar. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press.
- Maitra, S. K. (1988). *The Meeting of the East and the West in Sri Aurobindo Philosophy*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Merlo, V. (1994). *Experiencia Yóguica y Antropología Filosófica*. Valencia.
- Moore, C. (1960). Sri Aurobindo on East and West. *The Integral Philosophy of Sri Aurobindo: A Commemorative Symposium*. H. C. y. F. Spiegelberg. London, Alles & Unwin: 81-110.
- Mukherjee, H. M., Uma. (1957). *The Growth of Nationalism in India (1857-1905)*. Calcutta, A. C. Ghosh, M. A. , Presidency Library.
- Nandakumar, P. (1962). *A Study of Savitri*. Pondichery, Sri Aurobindo Ashram Press.
- Nandakumar, P. (1981). *Dante and Sri Aurobindo : a comparative study of The Divine Comedy and Savitri*. Madras, Affiliated East-West Press.
- Narasimhaiah, C. D. (1977). *Search for Values in Literary Criticism*. Seminar on Australian and Indian Literature.
- Narasimhaiah, C. D. (1989). "Aurobindo: Inaugurator of Modern Indian Criticism." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 87-103.

- Passin, H., Ed. (1956). *Western Thought and Indian Aesthetics*. Cultural Freedom in Asia.
- Phillips, S. H. (1986). *Aurobindo's Philosophy of Brahman (Prefacio de Robert Nozick)*. Leiden, Leiden, Brill.
- Prasad, S. K. and A. Ghose (1974). *The literary criticism of Sri Aurobindo, with special reference to poetry*. Patna, Bharati Bhawan Publishers & Distributors.
- Purani, A. B. (1960). *Sri Aurobindo: A Brief Life-Sketch*. The Integral Philosophy of Sri Aurobindo., San Francisco, George Allen & Unwin Ltd.
- Purani, A. B. (1963). *Studies in Vedic Interpretation (On the Lines of Sri Aurobindo)*. Varanasi, The Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- Purani, A. B. (1964). *The Life of Sri Aurobindo. A Source Book*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Radhakrishnan (1962). *Indian Philosophy*. London, George Allen & Unwin Ltd.
- Raghavan, V. (1974). Sri Aurobindo's Aesthetics. *Sri Aurobindo. A Centenary Tribute*. K. R. S. Iyengar. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press: 118-128.
- Robson, W. W. (1970). *Modern English Literature*. London, O.U.P.
- Rolland, R. (1928). *Prophets of the New India*. Bombay.
- Roy, D. K. (1964). *Sri Aurobindo came to me: reminiscences*. Bombay, Jaico Pub. House.
- Scohel Great Politicians. <http://members.tripod.com/scohel/page67.html>.
- Sethna, K. D. (1970). *Sri Aurobindo. The Poet*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education.
- Sethna, K. D. (1974). *The poetic genius of Sri Aurobindo*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Shelley, P. B. (1965). *A Defense of Poetry. The Complete Works of Percy Bysshe Shelley. VII*. New York, Gordian Press.
- Smurl, J. (1972). *Religious Ethics: A System Approach*. New Jersey, Prentice Hall.
- Srinivasa Iyengar, K. R. (1972). *Sri Aurobindo; a biography and a history*. Pondicherry,, Sri Aurobindo International Centre of Education.
- Summerfield, H. (1975). *That Myriad Minded Man: A Biography of G.H. Russell A.E.* Great Britain, colin Smythe.
- Verma, K. D. (1989). "Observations." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 1-9.

Verma, K. D., Ed. (1989). *Sri Aurobindo*. Michigan, Michigan State University.

Verma, K. D. (1989). "Sri Aurobindo as a Poet: a Reassessment." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 10-26.

Vrekhem, G. v. (1997). *Beyond man: life and work of Sri Aurobindo and the Mother*. New Delhi, Harper Collins Publishers India.

Yeats, W. B. (1900). "The Way of Wisdom." *The Speaker*.

IV. *Savitri*: De la leyenda del *Mahabharata* a la poesía sobremental

Cuando el académico (el filólogo) ha hecho su trabajo, el poeta y el filósofo deben asumirlo y terminarlo (Max Müller citado en Nicolás 1976: 5).

Savitri es representación del carácter integrador que impregna la vida y obra de nuestro autor. Si estructuralmente lo podemos definir como un poema épico constituido por 23.837 versos y desarrollado en una de las formas métricas más idiosincrásicas de la literatura inglesa, el *blank verse*, argumentalmente su contenido está basado en una de las leyendas del *Mahabharata*, uno de los textos más significativos de la tradición hindú. En la pluma de nuestro autor, el inglés se convierte en la *lingua franca* que permite acceder a una forma de pensamiento y concepción de la realidad complementaria a la occidental. Sri Aurobindo retoma un capítulo del *Aranyak Parva* – *El Libro de la Selva*- y lo transforma en un nuevo símbolo, el legado poético de su experiencia mística de conocimiento. No podía ser de otra manera: si la filosofía o el lenguaje del intelecto encuentran su mejor representación en *La Vida Divina* (Phillips 1989: 37), el lenguaje del alma, el lenguaje del *Atman* es transmitido a través de la poesía. El fruto es una de las creaciones más emblemáticas de la literatura del siglo XX, la obra que nos ocupa, *Savitri*¹ (Real Najarro 2000: 516).

Sri Aurobindo recupera la intención upanishádica de transmisión de la realidad del espíritu adaptando su lenguaje a un nuevo entorno social, recreando la realidad

¹ El simple hecho de que el *blank verse* tenga su origen en la traducción del duque de Surrey de la obra de Virgilio, la Eneida, es decir, de dos lenguas y culturas distintas, ya implica una primera integración intercultural y literaria Cuddon (1995). *Dictionary of Literary Terms*. Oxford, Oxford University Press.

intemporal en un nuevo marco histórico (Aurobindo 1995b: 259). Paralelamente, propicia la investigación en el siempre misterioso arte de la creación poética, y lidera la vanguardia de un tipo de creación que avanza desde nuevas fronteras de conciencia. El resultado es *Savitri*, una simbiosis cultural, literaria y espiritual de formas tradicionales de oriente y occidente, una muestra de literatura indoanglia que renueva la lengua inglesa mediante las vestiduras del símbolo y la palabra mántrica. En una carta de 1932, nuestro autor define la estructura métrica con la que quiere caracterizar su obra: el poema será creado en *blank verse* con escasos encabalgamientos y cada verso constituirá una entidad en sí misma. La estructura poética se organizará en estrofas de uno a cinco versos con la intención de captar algo del movimiento upanishádico y kalidásico en la medida en la que eso sea posible en el idioma inglés (Aurobindo 1972a: 727). El poeta señala que “el éxito o no de tal intento se podrá apreciar cuando estén terminados, al menos, dos o tres libros” del poema (Aurobindo 1972a: 727). Sri Aurobindo desarrolla un ritmo, un estilo y una estructura poética que integran su visión y experiencia de la existencia, de la misma manera que Homero y Dante traducen su visión de la realidad mediante el hexámetro y la *terza rima*, o Valmiki y Milton acuden al *anustup sloka* y el *blank verse*, respectivamente. En uno de sus visionarios ensayos, Ezra Pound afirma:

Cuando sepamos más de armonías, veremos que el *tempo* de cada obra maestra es absoluto y está establecido de forma exacta por alguna lejana ley de acorde rítmico. Consecuentemente, sería posible mostrar que cualquier ritmo dado implica una forma musical completa, una fuga, una sonata, no puedo decir qué forma, pero una forma perfecta, completa (Iyengar 1989: 77).

La estructura de *Savitri*, al igual que la de la *Divina Comedia* o *Paradise Lost*, refleja la época en la que el poema es creado. De acuerdo a Prema Nandakumar, *Savitri* es casi un gesto de desafío al mundo literario contemporáneo (Nandakumar 1981: 47):

su estructura épica y su longitud retan la presente era. No obstante, también es fruto de esta época: su creador es un ciudadano del mundo que abraza la cultura global del momento en el que se encuentra, sus referencias literarias, filosóficas y religiosas. Por otra parte, al igual que los escritos de Freud y las subsecuentes líneas de investigación del psicoanálisis, su área de estudio integra los continentes interiores del ser humano (Nandakumar 1981: 47).

Savitri es una obra que se encuadra dentro del género de la poesía mística. Sri Aurobindo advierte que su lectura es apta para quien ya ha experimentado el tipo de vivencia que se describe en el poema o que se presta al contenido, las imágenes y la técnica de este tipo de poesía (Aurobindo 1972a: 736, 794, 797). En *Savitri*, el poeta alude a una amplia gama de creencias religiosas, filosóficas y psicológicas. Alude, asimismo, al potencial espiritual del lector (Phillips 1989: 42) y a aspectos de su experiencia espiritual que no son descritos en el resto de su obra (Phillips 1989: 43). Un claro ejemplo es el Libro Segundo, *The Book of the Traveller of the Worlds*, uno de los más extensos de *Savitri*². Mirra Alfassa, compañera espiritual del poeta, define *Savitri* como el registro diario de las experiencias espirituales de su creador, un completo sistema de yoga que puede servir de guía a quienes quieran seguir el *Yoga Integral*³; asimismo, identifica *Savitri* con el yoga de la tierra, de *Shakti*⁴. Sri Aurobindo utiliza abundantemente el concepto de *Shakti* o Madre Divina y desarrolla este concepto en el

² Tendremos ocasión de analizar este aspecto con más detalle en el capítulo dedicado a la poesía mística como experiencia autobiográfica.

³ Es, como ya señalamos, la autobiografía de Sri Aurobindo y su compañera de investigación espiritual en los diferentes planos de conciencia, Mirra Alfassa, la Madre Iyengar, K. R. S. (1985). *Sri Aurobindo: A Biography and a History*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education, Vrekhem, G. v. (1997). *Beyond man: life and work of Sri Aurobindo and the Mother*. New Delhi, Harper Collins Publishers India.

⁴ Ananda Reddy realiza un estudio acerca de este aspecto en Reddy, A. (2001). *Savitri as the Yoga of the Earth*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

texto titulado *La Madre* (Aurobindo 1979), donde explica los cuatro aspectos de la *Maha-Shakti*. Ya señalamos que, además del significado metafísico, la Madre se refiere, asimismo, a Mirra Alfassa y la India como nación y resorte espiritual del mundo. En la práctica del Yoga Integral, la presencia de *Shakti* desempeña un papel fundamental como mediadora entre la divinidad y el *sadhaka* (Merlo 1994: 123), la emisora de la Gracia divina, la radiación espiritual, el papel en el que encontramos a la protagonista del poema.

Savitri es la culminación de la actividad poético-creativa de Sri Aurobindo y el intento más profundo y extenso de expresar sus experiencias y logros espirituales. Aproximadamente, tres cuartas partes del libro detallan las vivencias espirituales de sus dos protagonistas: en el caso de Aswapathy, nos referimos al Libro I, del Canto III al V, y los Libros II y III, y para Savitri el Libro VII, y del IX al XI. Los versos dedicados a Aswapathy narran el yoga de la ascensión, la aspiración del ser humano, el recorrido por los sucesivos reinos que constituyen la conciencia humana; los versos dedicados a Savitri ilustran el yoga del descenso, la respuesta de la gracia divina (Nandakumar 1981: 38, 46). El resto del poema integra, igualmente, numerosos símbolos espirituales y sigue, en general, la leyenda del *Mahabharata*.

Como veremos en el capítulo dedicado a la creación de *Savitri*, el objetivo de Sri Aurobindo es crear desde un nivel de conciencia *sobremental*, adaptando la técnica y la palabra a la visión y el sonido que se originan desde niveles de inspiración cercanos a nuevas cotas de realidad espiritual (Aurobindo 1972a: 727). A lo largo de un periodo de varias décadas, el poeta escribe y re-escribe *Savitri*, buscando encarnar en las palabras su experiencia de los diferentes planos de conciencia. Ananda Reddy señala que los

críticos literarios que exploran su obra poético-filosófica recomiendan, siguiendo la teoría hindú del sonido –*Nada*– la lectura de los versos en alto, facilitando que el sonido alcance los niveles profundos del ser y produzca efectos en la conciencia (Reddy 1997). Las palabras contienen un efecto mántrico que trasciende las ideas que representan y posibilitan la transmisión de la experiencia que expresan lingüísticamente (Reddy 1997). Stephen Phillips retoma esta idea al desarrollar el concepto de objetividad espiritual en *Savitri* y comenta:

La voz es portadora de un antiguo poder de sugestión y sugerencia que barre los posibles obstáculos que produce el desconocimiento de una lejana alusión mitológica, una extraña yuxtaposición de adjetivos o una difícil idea filosófica (Phillips 1989: 41).

Se han llevado a cabo algunos intentos para realizar una versión comentada del poema y facilitar la comprensión del texto (Phillips 1989: 41). No obstante, es necesario señalar, nuevamente, que el principal requisito para llegar a la esencia del poema es la afinidad en la experiencia y la disposición a entrar en la visión mística de la existencia. El poema se convierte en una música callada que aterciopela los sentidos, se filtra en los intersticios de la mente y llega al rincón dormido del alma. *Savitri* es la transcripción poética realizada por un testigo y un participante (Srinivasa Iyengar 1985: 637). Es un nuevo tipo de poema cuya creación implica la realización de *yoga* o *sadhana*, y cuya lectura puede ser igualmente emprendida como *sadhana*, como un acto de autoconocimiento y participación en la dialéctica entre el Conocimiento y la Ignorancia (Srinivasa Iyengar 1985: 637). Mirra Alfassa lo explica así:

Leer *Savitri* es, en efecto, practicar Yoga. Uno puede encontrar todo lo que se necesita para descubrir la divinidad. Cada paso en el Yoga está anotado aquí, incluyendo, además, el secreto de otros Yogas (Srinivasa Iyengar 1972: 637).

Savitri invita a la reunión profunda de los diferentes componentes del ser. Una primera lectura que permanezca en el nivel intelectual o emocional del texto agraderá a

la mente, al corazón, pero no habrá abordado el verdadero sentido del poema. La comprensión de *Savitri* demanda un estado de alerta y percepción de esas otras áreas existentes en el ser que no son acogidas, conscientemente, en la vivencia cotidiana.

Savitri está organizado en tres partes y doce libros, completando un total de 724 páginas y 23.837 versos. La Primera Parte consta de tres Libros (I-III), la Segunda parte de cinco Libros (IV-VIII) y la Tercera Parte de cuatro Libros (IX-XII). Cada Libro está constituido, a su vez, por uno o más Cantos, tal y como se aprecia en el siguiente esquema:

- | | |
|--|--|
| 1.- El Libro de los Comienzos. | El Propósito. |
| 2.- El Libro del Viajero de los Mundos. | La Escalera del Mundo.
El Reino de la Materia Sutil.
La Gloria y la Caída de la Vida.
Los Reinos de la Vida Pequeña.
Los Dioses de la Vida Pequeña.
Los Reinos y los Dioses de la Vida Superior
El Descenso en la Noche.
El Mundo de la Falsedad, La Madre de la
Maldad y los Hijos de la Oscuridad
El Paraíso de los Dioses de la Vida.
Los Reinos de la Divinidad de la Mente
Pequeña
Los Reinos de las Divinidades de la Mente
más Grande.
Los Cielos del Ideal.
En el Ser de la Mente
El Alma del Mundo.
Los Reinos del Conocimiento Superior |
| 3.- El Libro de la Madre Divina. | La Búsqueda de lo Incognoscible
La Adoración de la Madre
La Casa del Espíritu
La Visión y la Concesión. |
| 4.- El Libro del Nacimiento y la Búsqueda. | El Nacimiento e Infancia de la Llama
El Crecimiento de la Llama.
La Llamada a la Búsqueda.
La Búsqueda. |

- | | |
|-------------------------------------|--|
| 5.- El Libro del Amor. | El Lugar Destinado del Encuentro.
Satyavan.
Satyavan y Savitri. |
| 6.- El Libro del Destino. | La Palabra del Destino.
El Camino del Destino y el Problema del Dolor. |
| 7.- El Libro del Yoga. | El Júbilo de la Unión.
La Parábola de la Búsqueda del Alma.
La Entrada a los Reinos Interiores.
Las Tres Fuerzas del Alma.
El Encuentro del Alma.
El Nirvana y el Encuentro del Absoluto que Todo lo Niega.
El Espíritu Cósmico y la Conciencia Cósmica. |
| 8.- El Libro de la Muerte. | Muerte en el Bosque. |
| 9.- El Libro de la Noche Eterna. | Hacia el Oscuro Vacío.
El Viaje en la Noche Eterna y la Voz de la Oscuridad. |
| 10.- El Libro del Doble Crepúsculo. | El Crepúsculo Soñado del Ideal.
El Canto de la Muerte y la Vanidad del Ideal.
El Debate del Amor y la Muerte.
El Crepúsculo Soñado de lo Real Terreno. |
| 11.- El Libro del Día Eterno. | El Día Eterno: La Elección del Alma y la Consumación Suprema. |
| 12.- Epílogo. | El Retorno a la Tierra. |

Si Virgilio dedica diez años a la *Eneida*, Dante dieciséis a su *Divina Comedia* y Milton ocho años a *Paraíso Perdido*, Sri Aurobindo dedica, al igual que Goethe en *Fausto*, casi cincuenta intermitentes años de su vida. Nuestro autor comenta:

(...) al menos, puedo afirmar que poseo una capacidad suficiente, si no infinita, para la meticulosidad en el trabajo; capacidad que he mostrado suficientemente en mi larga obra *Savitri* (Aurobindo 1995a: 250).

La labor creativa del poeta no es constante. Dos razones justifican el largo periodo necesario para crear el poema: desde un punto de vista espiritual, *Savitri* constituye, como decíamos, un registro poético de la ascensión personal de su autor; desde un punto de vista artístico, es un experimento que evalúa hasta qué punto la poesía puede transcribir la realidad visionada desde otros estados de conciencia: no es un poema concebido para ser escrito y finalizado (Aurobindo 1995a: 249). No existe nada en el poema que sea accesorio o arbitrario: tras el proceso de revisión y re-escritura nada permanece por su carácter pintoresco o su efecto poético, sino como expresión de algo “visto, sentido o experimentado” (Aurobindo 1995a: 249). Tras numerosas correcciones, *Savitri* se convierte en el poema más largo escrito en lengua inglesa. Amal Kiran observa que la odisea de Nicos Kazantzakis, *A Modern Sequel*, compuesta por 33,333 versos, está escrita en griego, no en inglés. La obra escrita en lengua inglesa más cercana en dimensión a *Savitri* es la obra de Browning, *The Ring and the Book*, con 21,116 versos (Reddy 1997). Asimismo, de acuerdo a K. K. Sethna, *Savitri* contiene el verso más largo escrito en lengua inglesa (Sethna 1970: 391).

Srinivasa Iyengar propone una detallada descripción cronológica de la evolución creativa de *Savitri*. En *Sri Aurobindo, a Biography and a History* (Iyengar 1985), señala que el poeta inicia la creación de la obra a principios del siglo XX en Baroda; su objetivo es dar una nueva forma e infundir un nuevo nivel de simbolismo a la leyenda del *Mahabharata*. Sri Aurobindo retoma su composición de nuevo en la década de los años 20, tras la publicación en *Arya* de los artículos que formarán parte de *La Vida Divina*, *La Síntesis del Yoga* y *La Poesía Futura*. Realiza sucesivas revisiones del poema tratando de elevar el nivel general hacia un posible tipo de poesía sobremental que logra en las décadas de los años 30 y 40. De las versiones previas a la década de los

20 sólo se conserva un esbozo de 1916, donde el poema aparece estructurado en dos partes: *La Tierra*, constituida por cuatro libros, y *El Más Allá*, que integra tres. Asimismo, se incorpora un Epílogo (Srinivasa Iyengar 1972: 630). Sri Aurobindo retoma el poema en varias ocasiones, pero sólo asume el trabajo de revisión como tarea prioritaria en la década de los treinta. A partir de su reclusión el 26 de noviembre de 1926, tras lograr un nuevo estado de progreso espiritual, *Savitri* se convierte en un palimpsesto de continuas revisiones que detallan las nuevas experiencias espirituales del autor (Srinivasa Iyengar 1972: 632). La existencia es espíritu. La realidad espiritual impregna el mosaico existencial de la persona⁵.

Todavía en 1934 encontramos al poeta trabajando en el primer Libro “una y otra vez, con la esperanza de que cada verso sea de una perfecta perfección (...) realizando tantos cambios como dicte la inspiración” (Aurobindo 1972a: 728). Dos años más tarde señala que “el Libro Primero se ha ido alargando y alargando”; la mayor parte era completamente nueva (Srinivasa Iyengar 1972: 633). A lo largo de 1936, Sethna, uno de los principales conocedores de la obra de Sri Aurobindo, persuade al poeta para que le envíe una muestra de la obra en la que está trabajando. Recibe una copia de 16 versos del exordio, un ejemplo del tipo de poesía sobremental en la que el autor está embarcado. Hasta ese momento, la creación de *Savitri* había sido prácticamente un misterio para los integrantes del ashram, con la excepción de Mirra Alfassa y algún discípulo directo. El resultado es el comienzo de un largo intercambio de cartas cuyo contenido refleja la posición de nuestro autor respecto a la crítica literaria y la poesía en general, explicaciones y comentarios únicos para entender su labor creativa en *Savitri*.

⁵ El Canto III del Libro I es un buen ejemplo.

En el curso de 1938 Sri Aurobindo sigue realizando continuos cambios en el que había sido, originalmente, el pequeño pasaje correspondiente a Aswapathy y los otros mundos: *El Libro del Viajero de los Mundos* se convierte en el amplio Libro Segundo, distribuido en quince cantos y cerca de 350 páginas. No podía ser de otro modo: *The Book of The Traveller of the Worlds* constituye una descripción precisa de la labor yóguica del poeta.

En noviembre de este mismo año Sri Aurobindo sufre una fractura que afecta la forma en la que continuará la creación de *Savitri*. Nirodbaran será, desde ese momento, médico y amanuense, y *Savitri* constituirá, progresivamente, el centro de conversación del círculo de acompañantes del poeta. En 1939 Sri Aurobindo comenta, respecto a su elaboración del *blank verse*, la preferencia por Marlowe y el alejamiento paulatino del estilo de Milton y Shakespeare: “Cada verso es independiente y cada oración consiste, como máximo, de cinco o seis versos (...). No hay pausas o encadenamientos como aquellos de *Paradise Lost*” (Nirodbaran and Ghose 1966: 156). En ese mismo año, ante la pregunta de si tendría tiempo para acabar *Savitri*, la respuesta es: “*Savitri* tomará bastante tiempo. Tengo que revisar todo desde el principio (...) cada vez encuentro más y más imperfecciones” (Aurobindo 1972a: 731-732). Durante los años de la II Guerra Mundial, la creación de *Savitri* prosigue con sus consecuentes revisiones, comentarios y dictado de largos pasajes, costumbre incrementada a lo largo de la década de los cuarenta. Sri Aurobindo explica que,

En la nueva forma, será una especie de filosofía poética del Espíritu y de la Vida mucho más profunda en su contenido y más amplia en su visión de lo que fue concebido en el poema original (Aurobindo 1972a: 731-732).

Sri Aurobindo indica que escribe *Savitri* como un poema personal para sí mismo, para ilustrar poéticamente la realidad desde un plano de conciencia diferente, y para dramatizar algunos de los principales temas presentados en *La Vida Divina* citado en (Iyengar 1985: 636). Ya en 1943 Sethna anuncia que *Savitri* será el correlativo poético de *La Vida Divina*. En realidad, es más que un correlativo: es el compendio de la obra de su autor. El poder unificado del verso y la visión, el mito y el drama dan al poema un carácter único e independiente por sí mismo. *Savitri* es un poema anagógico donde la heroína emerge como un símbolo arquetípico de la Madre Universal, la encarnación de la *Shakti* de *Brahman* (Nirodbaran and Ghose 1983: 543-544). La visión épica se centra en el desarrollo evolutivo de los seres humanos y su infinita capacidad para realizar la unidad interior y experimentar lo absoluto (Verma 1989: 13).

En 1950 una sensación de urgencia parece impregnar al imperturbable Sri Aurobindo: “Quiero terminar *Savitri* pronto” (Iyengar 1985: 635). Los dictados continúan como si de una carrera contra el tiempo se tratara (Iyengar 1985: 635). Sólo quedan por revisar “El Libro de la Muerte” y el “Epílogo”, revisión que no parece urgir o ser necesaria para dar forma final al poema. Teniendo en cuenta el cuidado con el que Sri Aurobindo revisa y rehace libros completos es probable que el estado de tales pasajes fuera lo suficiente bueno como para formar parte del todo.

El Primer volumen de *Savitri: A Legend and a Symbol* se publica en 1950 e integra los Libros I, II y III de la Primera Parte. En 1951 aparece el Segundo Volumen con la Parte II y III, y la obra completa es publicada en un solo volumen en 1954, seguida de las cartas de Sri Aurobindo acerca del poema⁶. La creación poética de *Savitri*

⁶ El poema aparece primero en secciones del *Sri Aurobindo Mandir Annual* entre 1946 y 1947 y en la revista cuatrimestral *Advent* entre 1946 y 1947. Asimismo, se difunden individualmente los cuatro

ha sido comparada con la creación de *Fausto*, *Paraíso Perdido*, *La Eneida* o *La Divina Comedia*. Contamos con varios estudios que contrastan la obra de nuestro autor no sólo con los creadores de las obras mencionadas sino, entre otros, con poetas como Walt Whitman (Academy 1990) y representantes de la tradición hindú como Vyasa o Kalidasa (Verma 1989: 15).

En cuanto a las obras que anteceden la creación del poema, hay que señalar que Sri Aurobindo inicia su versión de *Savitri* en Baroda como obra compañera de *Urvasie*, al comienzo del siglo XX, pero pospone su continuación. *Urvasie*, escrito en 1896, presenta esbozos precursores del paisaje temático que encontramos en *Savitri*: los tópicos de la vida como viaje y como lucha, la superación de grandes obstáculos, la resistencia a las tentaciones, la gloria y el éxtasis del amor humano, y la llamada a trascender los objetivos personales en busca del bien de la humanidad se encuentran ya en esta obra (Iyengar 1989: 72). Otro significativo antecedente lo hallamos en su poema homérico *Ilion*, incompleto y realizado en hexámetros ingleses. Este poema ya muestra el interés hacia la estructura épica y los debates cuya importancia será patente en la obra que aquí analizamos (Iyengar 1989: 73). *Savitri* marca la evolución de ese interés y materializa la síntesis de la influencia de la tradición épica oriental y occidental, especialmente las epopeyas de Vyasa, Homero, Virgilio, Dante y Milton. El poeta defiende la posibilidad de crear una epopeya moderna en el mundo contemporáneo (Verma 1989: 13). Ampliaremos este aspecto en el apartado dedicado a la épica como género modernista.

primeros Cantos del Libro I y III. Los quince Cantos del Libro II se publican en forma de libro en dos partes: en 1947 aparecen los Cantos del I al VI y los Cantos del VII al XV en 1948.

Algunos de los pasajes que han sobrevivido de los esbozos tempranos de *Savitri* recuerdan a *Urvashi* y *Love and Death*, y apenas guardan parecido con los versos escritos en la década de los treinta y los cuarenta. Sri Aurobindo evita el encabalgamiento y adopta “un principio de variación –un verso, dos versos, tres versos, cuatro versos o pasajes más largos, como si fueran párrafos, alternando uno con otro”, un método métrico que define como “una mezcla de escultura y arquitectura” (Aurobindo 1972a: 792; Aurobindo 1995a: 246). Es necesario señalar que tanto las obras mencionadas como varios de los poemas y fragmentos narrativos de Sri Aurobindo - *Vidula*, *Chitrangada*, *Uloupy*, *Nala*- son traducciones de leyendas del *Mahabharata* o están basados en la emblemática epopeya hindú, que provoca en nuestro autor una probada fascinación. *Savitri* y *Nala* son creaciones del genio temprano del *rishi* Vyasa, creador del *Mahabharata*. Sri Aurobindo considera a *Savitri* como una “obra más madura y noble, más perfecta y moderada en detalle, pero con alguna muestra aún de la gracia y juventud que el autor del *Mahabharata* había depositado en *Nala*” (Iyengar 1985: 630). El tono que Vyasa confiere a la leyenda despierta la admiración de nuestro autor, quien señala que si bien un poeta romántico habría descrito la apasionada lucha entre el ser humano y el señor del dolor y la muerte, Vyasa centra su obra en “pintar el poder del amor silencioso de una mujer”. Sri Aurobindo señala:

Ha habido muchos poetas que podrían habernos dado escenas creativas y apasionadas del Amor luchando contra la Muerte, sólo uno que pudiera habernos dado un *Savitri* (Aurobindo 1972: 154-155).

Las cualidades poéticas de Vyasa muestran un interesante paralelismo con la evolución artística de Sri Aurobindo: cuando Vyasa compone la leyenda, es un joven estudiante Brahmacharin, “familiarizado con los grandes silencios de la tierra y que había experimentado la fascinación y soledad de los bosques” (Iyengar 1985: 631). Sri

Aurobindo también realiza el manuscrito que configura la versión final de *Savitri* en el periodo de su retiro espiritual en Pondicherry, cuando se produce la transición de Aurobindo Ghose a Sri Aurobindo.

Savitri ha sido descrito, variadamente, como un poema de carácter miltónico, romántico y tennysonian (Verma 1989: 13). Respecto al estilo miltónico, las comparaciones establecidas han dado lugar a numerosos artículos y tesis sobre el tema; nuestro autor es, en este sentido, uno de los componentes necesarios de seminarios realizados acerca de la respuesta india a Milton. De acuerdo a K.R. Srinivasa Iyengar, no podía ser de otro modo en un autor que ocupa “un lugar prominente en el estudio del impacto producido por la presencia británica en todos los aspectos culturales, sociales y vitales de la India” (Iyengar 1989: 67). En términos simples, Sri Aurobindo señala, en respuesta al comentario de miltonismo con el que se caracterizó a *Savitri* en más de una ocasión:

¿Miltonismo? Claro que no. Lo miltónico tiene un ritmo más augusto y amplio y un lenguaje menos directo, organizado de una manera más sublime (Aurobindo 1972a: 757).

Tras la publicación de *Arya*, *La Vida Divina*, *La Síntesis del Yoga*, *El Secreto del Veda*, *Ensayos acerca de la Gita*, *La Madre* y *El Enigma de este Mundo*, nos cuestionamos, al igual que Iyengar, cuál es el objetivo de realizar otro inmenso esfuerzo literario. El poeta ya cuenta en su haber con poemas y obras dramáticas; no debía ser el deseo de nuevos laureles literarios el que le impulsara hacia la creación de *Savitri*:

La Vida Divina estructuraba su manifiesto supramental; *El Ciclo Humano* y *El Ideal de la Unidad Humana* indicaban las líneas que debían seguir la sociedad y humanidad futuras; *La Síntesis del Yoga* establecía la dinámica del Yoga Integral que iba a ser el medio de autoperfección y transformación mundial. ¿Qué quedaba, por tanto, por decir? (Iyengar 1985: 632).

En *Savitri*, Sri Aurobindo trasciende la explicación y muestra el proceso desde la experiencia, como una realidad que está sucediendo ante el lector. El poema describe el drama de la persona y la humanidad en su evolución hacia su próximo paso evolutivo, la vida supramental. El poema envuelve al lector en la dinámica de la transformación, aspecto que se corresponde con el planteamiento aurobindiano: “las verdades de la filosofía son abstracciones que deben ser entendidas a través de la mente racional, las verdades de la poesía deben ser experimentadas” (Srinivasa Iyengar 1972: 637). *Savitri* es un paso más allá de *La Vida Divina*, la base de la visión existencial de Sri Aurobindo y *La Síntesis del Yoga*, el manual que describe el Yoga Integral:

En *Savitri* la teoría camina de la mano de la práctica. Procedemos del “¿qué debemos conocer?” de *La Vida Divina* y el “¿qué debemos hacer?” de *La Síntesis del Yoga* al “¿qué debemos esperar?”, elementos fusionados en *Savitri*, un verdadero Árbol de la Vida, el *Ygdrasil* de la poesía espiritual, el árbol del conocimiento cabalístico (Srinivasa Iyengar 1972: 638).

El contenido argumental del poema, el encuentro amoroso de Savitri y Satyavan -o su correlativo simbólico, el encuentro de la persona con el Avatar, la unión con la divinidad- tiene antecedentes múltiples en las leyendas puránicas. Uno de los principales referentes, tanto desde el punto de vista temático como por su importancia en la tradición literaria hindú, es el ciclo lírico de amor encarnado por Radha y Krishna. Ambos representan funciones y características que encuentran un eco afín en la obra de Sri Aurobindo. De acuerdo con la interpretación del poeta, Radha y Krishna simbolizan

(...) el alma de la Naturaleza y la persona buscando el Alma Divina a través del amor, (el alma humana) sobrecogida y dominada por la belleza (del Alma Divina), (...) abandonando las preocupaciones y deberes humanos por esta pasión todo poderosa que, en la cadencia de sus fases, pasa por el deseo de la unión, los dolores de la separación, la eterna nostalgia y reunión, el *lila* –juego- del amor del espíritu humano por Dios (Aurobindo 1995b: 317).

En *Urvasie* encontramos un mensaje similar. De acuerdo a R. S. Diwakar, el deseo de Pururavas por Urvasie ilustra el anhelo humano por la divinidad; Sri Aurobindo retoma este significado en su creación de *Urvasie* (Das 1995: 85). La historia de *Savitri* se caracteriza por su antigüedad: ya es legendaria en la época en la que se narran los sucesos del *Mahabharata*. Esta epopeya, compuesta entre el siglo 300 antes de Cristo y 300 de nuestra era, y con un total de 100.000 estrofas de dos versos, es la más larga de la literatura mundial (Winternitz 1972: 2). Tanto el *Mahabharata* como el *Ramayana*, las dos grandes obras épicas de la tradición hindú, han sido fuente de un importante número de creaciones poéticas en la Edad Media (Winternitz 1972: 2) y su poder evocativo sigue impulsando re-creaciones en poetas contemporáneos (Das 1995: 185, 204). Sri Aurobindo elige la leyenda de Savitri por su capacidad de evocación implícita: no en vano ha sido definida como la gema del *Mahabharata* (Iyengar 1989: 77).

En el *Mahabharata*, concretamente en el Vanaparva, Cantos 291-297, el *rishi* Markandeya narra a Yudhisthira la historia de Savitri para mostrar al rey, entristecido por los sufrimientos de su esposa Draupadi, que otros han podido sufrir tanto como él y su familia sin perder la virtud (Collins 1974: 16). La historia, una *upanyaka* o leyenda corta, es denominada “Pativrata-Mahatmya” o “El Cuento de la Exaltación de Aquella que es Devota a su Marido”. Los principales personajes de la historia son Savitri, su padre Aswapathy y su esposo Satyavan. Aswapathy es un rey de virtud excepcional y generosidad extrema. No obstante, la edad avanzada y la carencia de descendencia hacen que se incremente su tristeza. Con la esperanza de remediar esta situación, y siguiendo la tradición hindú, inicia la práctica de estrictos rituales religiosos. Tras someterse durante dieciocho años a diferentes austeridades, recitar continuamente los *mantras*

prescritos⁷ y ofrecer miles de sacrificios es escuchado por la diosa Savitri, que se apiada del dolor del rey y le concede una hija. En honor a la diosa, Aswapathy da ese mismo nombre a su hija. Cuando Savitri alcanza la edad necesaria, nadie se atreve a pedir su mano, impresionados por su belleza e inteligencia. Ante esta situación, su padre la anima a que busque su prometido en otras tierras. Regresa después de dos años y anuncia que la persona que ha elegido por esposo es Satyavan, el hijo de un rey que se encuentra en el exilio, Dyumatsena. Aswapathy respalda su elección hasta que Narad, el sabio del reino, anuncia que Satyavan está destinado a vivir sólo un año. Tras escuchar esto, Aswapathy intenta persuadir a su hija para que elija otro esposo⁸, pero ella insiste en casarse con quien ha elegido. Su decisión ya ha sido tomada. La boda tiene lugar y es seguida por un año de felicidad marcado por la virtud extrema y la actitud de sacrificio de Savitri. Según se acerca el final del año, Savitri ayuna durante tres días y se prepara para el día fatal. Cuando Yama, el dios de la Muerte, llega finalmente a recoger a Satyavan, Savitri lo recibe y se niega a dejar que su esposo marche solo, afirmando que lo acompañará donde quiera que lo lleve. A partir de este momento, la leyenda se transforma en un diálogo entre Yama y Savitri. El dios intenta persuadir a la princesa de que su determinación es inútil y la conduce a un peligroso camino: como mortal no tiene poder sobre el destino y no debe provocar la furia de los dioses interfiriendo en sus decretos. Savitri admite que su mortalidad impide que se enfrente a los dioses pero, al mismo tiempo, mantiene que el voto de devoción que hizo a su esposo no le permite abandonarle en ese momento crítico, sin importar cuál sea el resultado de su decisión. Conmovido por la virtud y devoción de Savitri, la sabiduría que desprenden sus palabras

⁷ La recitación de *mantras* es una práctica curativa que radica en el poder de la palabra para transmitir e infundir en el ser la fuerza primigenia a la que alude el *mantra* Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

⁸ La reelaboración del poema de Sri Aurobindo marca bellamente este momento en el Libro VI, en el Canto I –La Palabra del Destino- y el Canto II, El Camino del Destino y el Problema del Dolor.

y su infinito amor, Yama libera a Satyavan y le permite regresar a la tierra con Savitri para disfrutar de una larga vida. El objetivo de la historia es mostrar a la audiencia que la virtud humana es suficientemente poderosa como para cambiar los decretos del destino. En su re-creación de la leyenda, Sri Aurobindo retoma este mensaje de carácter optimista y afirmativo del mundo.

Sri Aurobindo sigue en su versión de *Savitri* la cronología de la leyenda del *Mahabharata*⁹ (Nandakumar 1962: 69) con una importante excepción: el principio del poema. En la obra de nuestro autor la trama inicia *in media res*: el canto inaugural, “The Symbol Dawn” describe el amanecer del día en que Satyavan debe morir, un evento que se produce mucho más tarde en la leyenda original. En un escritor tan meticuloso como Sri Aurobindo, el canto inaugural cobra un significado primordial respecto al simbolismo del poema. Hay que señalar que, sin un conocimiento previo del argumento de la leyenda, es difícil entender qué está pasando en la trama de la historia. No se describe al personaje de Aswapathy ni las dificultades que enfrenta para tener descendencia tal y como vemos en el *Mahabharata*. Por otra parte, Prema Nandakumar comenta que, al iniciar su poema con el amanecer del día en que la acción tiene lugar, Sri Aurobindo sigue el modelo de la épica griega clásica. No obstante, como ya precisa J. Collins, podemos aceptar esta interpretación –teniendo en cuenta la admiración del poeta hacia las obras clásicas occidentales- siempre y cuando no se considere como el único objetivo o nivel de interpretación del poema (Collins 1974: 18).

Estructuralmente, las tres partes que conforman el poema integran un discurso cronológico que puede ser dividido, simbólicamente, en Tiempo Pasado, Tiempo

⁹ Encontramos una comparación de la cronología de ambas historias en P. Nandakumar y *A Study of Savitri*, 1962 pg. 296-298 y Ananda Reddy, en *Savitri, The Infinite Adventure*.

Presente y Tiempo Futuro (Nandakumar 1981: 47). Sri Aurobindo reduce la acción central del poema a veinticuatro horas. La obra inicia en las horas de la noche que anteceden el día en que Satyavan debe morir. El autor dedica el primer canto del poema a la descripción de un amanecer que tiene claras connotaciones simbólicas, como tendremos ocasión de ver en un próximo capítulo. El poema finaliza la noche siguiente con el anuncio de un nuevo amanecer que simboliza el inicio de una nueva era en el desarrollo del ser humano:

Night, splendid with the moon dreaming in heaven
 In silver peace, possessed her luminous reign.
 She brooded through her stillness on a thought
 Deep-guarded by her mystic folds of light,
 And in her bosom nursed a greater dawn (Aurobindo 1988: L XII,
 Epílogo).

Como ya mencionamos, el poema se inicia *in media res*. Los dos primeros cantos del Libro Primero describen la acción del Tiempo Presente, el amanecer del día en que Satyavan debe morir. A partir de este momento, la acción de la Primera Parte se desarrolla en Tiempo Pasado: se narran los antecedentes que conllevan hacia el objetivo de la acción, "The Issue", anunciado en el canto inaugural. Se cuenta la historia de Aswapathy, padre de Savitri, y su transformación en un yogui que aspira a su salvación y la salvación del mundo. La Parte Segunda describe el Tiempo Presente, conformado por el nacimiento de Savitri, su casamiento con Satyavan, el desvelamiento de su misión y su yoga de la preparación. Satyavan muere en el Libro VIII. La Parte Tercera inicia el Tiempo Futuro y establece la dialéctica entre Savitri y la Muerte, y la transición al siguiente estadio evolutivo de la humanidad, la llegada del ser gnóstico (Nandakumar 1981: 48).

Nandakumar señala que Sri Aurobindo evita el uso de las referencias mitológicas en esta última parte¹⁰ (Nandakumar 1981: 48). El poeta-yogui está narrando sus propias experiencias espirituales, el yoga de la acción, y el establecimiento de una nueva etapa. El autor elige una leyenda que es particularmente sencilla. Contamos con escasos personajes -Savitri, Aswapathy, Satyavan, Narad, Dyumatsena, la reina madre- y los diferentes mundos simbólicos o planos existenciales que atraviesan los personajes y que reciben nombres descriptivos:

Se tiene la sensación de que *Savitri* puede y debe ser leída y releída sin recurrir a ninguna exégesis académica. Es la epopeya perfecta para una audiencia internacional (Nandakumar 1981: 48).

El mensaje que late con constancia férrea a lo largo del poema es la necesidad de transformación de la naturaleza humana. La consecución de lo que Sri Aurobindo denomina como *vida divina* es el desenlace necesario e inevitable de una existencia que se caracteriza por un imparable impulso de desarrollo y perfeccionamiento (Aurobindo 1996a: 162, 1020). A.B. Purani comenta respecto al paisaje temático de *Savitri*:

El canvas de *Savitri* es tan amplio como el universo y asume en su visión planos del ser que están conectados con la humanidad, pero que no son percibidos por ella debido a sus limitaciones (...). No obstante, esos niveles actúan sobre la conciencia humana (...) incluyen planos más elevados (...) que no se han manifestado aquí, pero que están presionando sobre la conciencia de la tierra para su manifestación. Contienen seres, poderes y presencias que viven en esos planos de Luz, Conciencia y Bienaventuranza, los mundos de la Verdad (Purani 1970: 31-32).

El argumento del poema puede encuadrarse dentro del mito central de la poesía de Sri Aurobindo, el mito de la libertad (Verma 1989: 14), basado en la lucha dialéctica

¹⁰ Prema Nandakumar establece un claro contraste entre *La Divina Comedia* y *Savitri*: mientras la primera está llena de alusiones, alegorías, personajes correspondientes a leyendas, mitos y la historia, la segunda presenta un discurso directo, sin ambigüedad. No obstante, como ya señalamos en nuestra introducción, también encontramos una parte de la crítica que mantiene la complejidad de las múltiples referencias simbólicas y mitológicas del poema.

entre la apariencia del mundo y la realidad, la materia y el espíritu, la maldad y la bondad, la muerte y la vida divina. El mito enfatiza una visión evolutiva de la naturaleza humana. Se centra en la posibilidad de realizar nuevos estados del ser mediante un proceso intuitivo de autodescubrimiento y desvelamiento progresivo de la divinidad en el ser humano; ascender desde el estado de la inconciencia, establecer un viaje espiritual que recorre la escalera de los mundos o diferentes planos de la existencia, los diferentes estados de transformación. Experimentar una completa identidad con la realidad y la totalidad del ser mediante un crecimiento, integración y síntesis internos. Esta teoría de la habilidad del alma para experimentar la infinitud y alcanzar la libertad desde un orden determinista de la naturaleza inferior es una perspectiva típicamente india y romántica, y constituye el tema central de *Savitri* (Verma 1989: 15). Sri Aurobindo enfatiza la libertad y la unidad de la conciencia y nunca pierde su firme conexión con la realidad. Visiona la tierra como el hogar ideal para la persona y la humanidad, un espacio donde se puede experimentar la felicidad, el conocimiento y el desarrollo pleno, transformando y trascendiendo los presentes límites de conciencia, integrándose con la conciencia universal. En Sri Aurobindo la preocupación por la libertad individual implica la preocupación por la liberación de la humanidad (Verma 1989: 14).

Sri Aurobindo explica el significado simbólico de los personajes (Aurobindo 1995a: 265). Aswapathy, el Señor de la Vida manifestada, es el alma de la humanidad que aspira a su transformación y unión con la divinidad. Savitri es la Madre Divina que sostiene el cosmos, el poder que no sólo libera a la persona, sino que crea las condiciones en la tierra para que desvele las posibilidades máximas de desarrollo que encierra. Muestra como la vida de la persona puede transformarse en una vida divina *en la tierra* (Purani 1970: 31-32). Los personajes son poderes simbólicos y seres reales.

Asumen formas humanas para ayudar a la persona y mostrarle el camino desde su estado mortal a una conciencia divina y una vida inmortal citado en (Iyengar 1985: 642)

La existencia y la función de estas fuerzas debe ser entendida en el contexto de la teoría aurobindiana acerca de la evolución espiritual. Como ya veíamos, la evolución se concibe como un desarrollo de la conciencia desde la forma material a niveles del ser que devienen paulatinamente más refinados y complejos, hasta que la forma revela el espíritu que aloja. La persona es un ser de transición, no es definitiva (Aurobindo 1991: 7).

En la reconstrucción que Sri Aurobindo realiza de la leyenda de amor conyugal del *Mahabharata*, la lucha de Savitri integra una doble perspectiva: su aspecto humano y divino. Desde la perspectiva humana, la protagonista experimenta el proceso de concienciar y realizar su divinidad humana a través de la disciplina del yoga como puede observarse a lo largo del Libro VII. El darse cuenta del aspecto divino de su existencia es equivalente a la expansión infinita de su conciencia, la forma *virat* (Verma 1989: 141; Aurobindo 1994a: 70). Por otra parte, Savitri es la representante del poder del amor -como ella misma se autodefine en el epílogo- y su papel es redimir al universo de la tiranía de Yama, restaurando para la tierra y la humanidad la visión paradisíaca de la vida y la existencia¹¹. La protagonista señala:

My will is part of the eternal will,
My fate is what my spirit's strength can bear;
My strength is not the titan's, it is God's (...)
I have seen God smile at me in Satyavan;
I have seen the Eternal in a human face (Aurobindo 1988: LV, CI, 435-6)

Savitri es la protagonista y la heroína de la acción; el héroe pasa a un segundo plano. Esta situación es definida como *única* entre las historias de amor de acuerdo a

¹¹ Los Libros VIII y IX también desarrollan este aspecto de la protagonista.

Purani (Purani 1970). Por otra parte, en la versión aurobindiana Savitri no sólo es la esposa de Satyavan, sino el avatar de la Madre Divina, el primer avatar femenino del panorama indio (Purani 1970). Su objetivo es la salvación de Satyavan, representante de la humanidad, acelerando la evolución cósmica y promoviendo el desarrollo de la humanidad (Srinivasa Iyengar 1972: 643):

To wrestle with the Shadow she had come
And must confront the riddle of man's birth
And life's brief struggle in dumb Matter's night (Aurobindo 1988: LI, CI, 17).

A diferencia de la versión inglesa realizada por Romesh Chunder Dutt (Iyengar 1985: 639) y al igual que en la leyenda original del *Mahabharata*, Savitri no llora ni vacila ante el prospecto de la muerte de Satyavan: se ha preparado para el evento adentrándose en sí misma y forjando los vínculos con su Ser secreto. No duda, no cae en la autocompasión y no llora cuando se aproxima la crisis. Sri Aurobindo comenta que en el *Mahabharata* no hay ningún indicio de que la protagonista se desplome, a pesar de estar dividida en dos (Purani 1966: 294). Savitri es la ilustración de la capacidad de permanecer en una soledad divina, la fuerza, la propensión a encarnar la voluntad de triunfo en un mundo vencido a la resignación y la derrota; es la materialización de la conciencia de misión. La personalidad del personaje anima continuamente a Sri Aurobindo a emprender la creación del poema. Es pertinente señalar que, si bien el lector del *Mahabharata* no confundiría a Savitri, la diosa, con Savitri la hija concedida a Aswapathy y que recibe su nombre en honor a la diosa, en el poema de Sri Aurobindo ambas son la misma entidad: la mujer es la diosa que ha descendido a la tierra. Por otra parte, parece que el origen de Savitri como figura mitológica no es clara, si bien se ha sugerido que puede derivarse de la personificación del *mantra gayatri*, los versos

dirigidos al dios solar Savitri¹², que ha recibido un lugar especial en la tradición religiosa hindú. En todo caso, Savitri aparece como la hija divina y la esposa en varias de las historias del Mahabharata (Collins 1974: 24).

Sri Aurobindo especifica que Satyavan es la realidad fenoménica, el alma de la tierra, la manifestación de la verdad divina en el mundo externo; su muerte es un paso más en el ciclo natural del cambio (Iyengar 1985: 642). De acuerdo a la definición de Mirra Alfassa, es el *jiva* o ser psíquico, el atman de la tierra (Nadkarni 2000). La función del *jiva* en el ser humano es migrar de vida en vida, desarrollar su nivel de conciencia con la experiencia en la tierra y enriquecer a la tierra misma. De acuerdo a Nadkarni, cada vez que el ser psíquico regresa a la vida terrena, inyecta en la materia la conciencia divina (Nadkarni 2000).

Yama, el prototipo del Urizen de Blake, es el dios del universo mutable y de transición, de la materia inconsciente, el dios de la muerte. Nunca es designado por su nombre. Encontramos epítetos y perífrasis que aluden a su presencia pero nunca directamente: es el oscuro poder, la sombra, la Noche; pareciera que ninguna designación fuera suficiente para abarcar el significado del personaje. Otro de los personajes relevantes es Narad, el agente catalizador que dirige la acción hacia el fin deseado: la cristalización de la misión de Savitri, apostar por el Alma de la Verdad y ganar a través del Poder del Amor (Srinivasa Iyengar 1972: 642).

La sumisión al estado de la muerte, tal y como se concluye tras la lectura del debate entre Savitri y Yama, es la sumisión al estado de la materia (Verma 1989: 15). El

¹² Podemos acceder a un estudio más detallado del dios Savitri en la obra de Sri Aurobindo *The Secret of the Veda*.

concepto de evolución de Sri Aurobindo implica que, aunque la dualidad entre la materia y el espíritu existe aparentemente, una completa unidad entre la materia y el espíritu es posible mediante un proceso de divinización continua. Los seres humanos divinizados retornarán a la Unidad en una forma progresivamente más evolucionada. El retorno de un ser primario a un estado primario implica la aceptación de un orden determinista en el que la persona se niega a sí misma la libertad de existir¹³ (Verma 1989: 15).

Los personajes de *Savitri* presentan diferentes grados de oscuridad o conocimiento (Iyengar 1985: 644) simbolizado por la ceguera de Dyumatsena, el rey destronado y aprisionado en la mente que ve la realidad a través de la neblina existencial; la muerte de Satyavan. Aswapathy es el individuo pionero que rompe la prisión mental, explora los espacios de la conciencia y asegura el proceso de transformación o divinización para la humanidad en la Tierra. La Madre Divina, Savitri-Shakti, ha descendido como Gracia y Poder para vencer a la Sombra y redimir “el alma del mundo que es Satyavan”.

Sri Aurobindo plantea en *Savitri* la integración del cielo en la tierra, de los diferentes planos de conciencia que conforman la existencia. En el siguiente capítulo, analizaremos las premisas de lo que constituye la visión del lenguaje del poeta, visión que subyace en su actividad literaria y *Savitri*.

¹³ Verma señala que en su metafísica de la muerte Sri Aurobindo evoca algunas de las cuestiones planteadas por la teoría darwinista. Tennyson también alude a la inmortalidad del alma y la ruptura entre ciencia y religión en "In Memoriam".

REFERENCIAS:

- Academy, H. (1990). Walt Whitman, poet of consciousness. *Hinduism Today*. 2004.
- Aurobindo, S. (1972). *The Harmony of Virtue. Early Cultural Writings*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.
- Aurobindo, S. (1972a). *Letters on Savitri*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1979). *La Madre*. Buenos Aires, Kier.
- Aurobindo, S. (1988). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books.
- Aurobindo, S. (1991). *The Hour of God*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1994a). *The Future Poetry*. Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.
- Aurobindo, S. (1995a). *On Himself*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1995b). *The Foundations of Indian Culture*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Collins, J. (1974). Savitri, Poetic Expression of Spiritual Experience. *Six Pillars. Introductions to the Major Works of Sri Aurobindo*. R. A. McDermott. Chambersburg PA, Wilson Books: 7-34.
- Cuddon (1995). *Dictionary of Literary Terms*. Oxford, Oxford University Press.
- Das, S. K. (1995). *A History of Indian Literature: 1911-1956*, Sahitya Akademi.
- Iyengar, K. R. S. (1985). *Sri Aurobindo: A Biography and a History*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education.
- Iyengar, K. R. S. (1989). "Milton and Sri Aurobindo." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 67-82.
- Merlo, V. (1994). *Experiencia Yóguica y Antropología Filosófica*. Valencia.
- Nadkarni, M. (2000). "Aswapathy in Sri Aurobindo's Savitri". *Jyoti*. Los Angeles, Sri Aurobindo Center of Los Angeles (East-West Cultural Center). Vol. II.

- Nandakumar, P. (1962). *A Study of Savitri*. Pondichery, Sri Aurobindo Ashram Press.
- Nandakumar, P. (1981). *Dante and Sri Aurobindo : a comparative study of The Divine Comedy and Savitri*. Madras, Affiliated East-West Press.
- Nicolás, A. T. d. (1976). *Four-Dimensional Man*. New York, Nicolas Hay Ltd.
- Nirodbaran and A. Ghose (1966). *Talks with Sri Aurobindo*. Calcutta,, Sri Aurobindo Pathamandir.
- Nirodbaran and A. Ghose (1983). *Nirodbaran's correspondence with Sri Aurobindo : the complete set*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Phillips, S. H. (1989). "Savitri and Aurobindo's Criterion of "Spiritual Objectivity"." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 37-49.
- Purani, A. B. (1966). *Evening Talks with Sri Aurobindo*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.
- Purani, A. B. (1970). *Sri Aurobindo's Savitri. An Approach and a Study*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Real Najarro, O. (2000). La poesía mística como representación autobiográfica. Sri Aurobindo y *Savitri*. *Poesía histórica y (auto)biográfica (1975-1999)*. J. R. C. y. F. G. Carbajo. Madrid, Ed. Visor Libros: 516-523.
- Reddy, A. (1997). *Savitri. The Infinite Adventure 5*. Lectures-Notes of classes held at Pondicherry, Pondicherry.
- Reddy, A. (2001). *Savitri as the Yoga of the Earth*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Sethna, K. D. (1970). *Sri Aurobindo. The Poet*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education.
- Srinivasa Iyengar, K. R. (1972). *Sri Aurobindo; a biography and a history*. Pondicherry,, Sri Aurobindo International Centre of Education.
- Srinivasa Iyengar, K. R. (1985). *Sri Aurobindo : a biography and a history*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education.
- Verma, K. D. (1989). "Sri Aurobindo as a Poet: a Reassessment." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 10-26.
- Vrekhem, G. v. (1997). *Beyond man: life and work of Sri Aurobindo and the Mother*. New Delhi, Harper Collins Publishers India.
- Winternitz, M. (1972). *Hystory of Indian Literature*. New Delhi, University of Calcutta.

V. El Lenguaje en *Savitri*: del *devabhasa*¹ a la poesía indoangla

El lenguaje de la persona no está elaborado en la tierra, sino en el cielo como, en efecto, están todas las cosas que el alma en la tierra utiliza en su viaje mortal (Aurobindo 1995: 505).

Savitri es la exposición de la capacidad creativa desde el contacto con los estadios trascendentes del ser, con los diferentes niveles de intuición e inspiración que caracterizan la cercanía del último eslabón ontológico de la persona, el *Atman* o alma en última instancia. Es, asimismo, el estudio que justifica la posibilidad de desarrollar una escritura desde diferentes niveles de conciencia propiciados por la aproximación hacia el espíritu a través de la *sadhana* o ejercicio espiritual, la práctica del yoga. Las premisas teóricas que caracterizan la creación de una poesía desde el acercamiento a las puertas que anticipan el umbral del ser interior están desarrolladas, principalmente, en *The Future Poetry*, obra que revisaremos en un próximo capítulo para mostrar la relación existente con el poema que aquí analizamos.

Sri Aurobindo señala que la realidad suprema trasciende el lenguaje localizado en el mundo de la expresión finita. Un lenguaje que parte de la mente finita se queda en el umbral de la expresión de aquello que es, en sí mismo, inefable e indeterminable por las limitaciones del juicio lógico. Una realidad que escapa a las cualidades de la naturaleza –*gunas*– y que se expande más allá de las afirmaciones –*iti iti*– o las

¹ Desarrollaremos el concepto de *devhabasa* en el capítulo dedicado a los Vedas y *Savitri*. No obstante, es necesario señalar que dicho concepto está ya presente en la elaboración de esta parte de nuestro estudio, dado que el *devabhasa* es la lengua originaria de la que, de acuerdo a la teoría postulada por Sri Aurobindo, surgen las demás lenguas de la humanidad. Es, como el autor plantea en la cita con la que

negaciones –*neti neti*- es aprehensible desde un conocimiento por identidad, es decir, un reconocimiento del ser divino en el individuo –*Atman*- y el ser divino en todo – *Brahman* (Aurobindo 1996a: 33).

El lenguaje que transcribe la esencialidad de lo absoluto ha de ser creado desde un estado de conciencia que supere el intrínseco carácter limitativo del intelecto, apoyándose en la sugerencia poética –*dhvani*- en el símbolo y la intuición que vinculan al espíritu, desarrollando un lenguaje flexible a la expresión de la experiencia vivida desde el *Atman* o alma. La expresión de la vivencia espiritual de la existencia requiere un tipo de lenguaje distinto:

Para expresar esta experiencia o esta idea con alguna aproximación debe crearse un lenguaje que sea, de manera simultánea, intuitivamente metafísico y reveladoramente poético, admitiendo imágenes significativas y llenas de vida como el vehículo de una indicación cercana, sugerente y vívida, -un lenguaje como el que encontramos elaborado en la sutil y rica grandeza de los Vedas y las Upanishads (Aurobindo 1996a: 323).

La expresión de lo infinito, de *Brahman*, la expresión de la realidad que aparece en *Savitri*, excede los límites denotativos y connotativos del lenguaje. Expresar lo absoluto, evocando la unidad que subyace en la multiplicidad aparente de la existencia, exige un nuevo dinamismo mental, una forma de aproximación diferente a la realidad en el individuo y en el mundo. La herramienta intelectual debe dar paso a un instrumento de conocimiento más poderoso e integrador, el alma o, en su defecto, la intuición, *Sarama*, que vincula los rayos luminosos del espíritu con las sombras derivadas que configuran la razón. Una nueva lógica requiere nuevos horizontes de aproximación, es decir,

(...) el intelecto debe consentir en atravesar los límites de la lógica finita y acostumbrarse a sí mismo a la lógica del Infinito (Aurobindo 1996a: 323).

abrimos este capítulo, “el lenguaje (...) elaborado en (...) el cielo como (...) todas las cosas que el alma (...) utiliza en su viaje mortal”; es, además “el índice (primigenio) del alma de un pueblo”.

Tal afirmación no nos sorprenderá si recordamos que nos adentramos en un nuevo campo de experiencia; las herramientas del saber utilizadas hasta entonces devienen obsoletas, incapaces de expresar la nueva realidad. Dicho de otro modo:

Nuestra forma de conocimiento debe ser adecuada a aquello que va a ser conocido; de otra manera, conseguimos sólo una especulación distante, una forma de conocimiento y no un verdadero conocimiento (Aurobindo 1996a: 323).

A través de los versos de *Savitri*, Sri Aurobindo señala que la percepción que la persona tiene de la vida desde el presente estado de conciencia es

A conjecture leaning upon doubtful proofs,
A message misunderstood, a thought confused
Missing its aim is all that it can speak

Or a fragment of the universal word.

It leaves two giant letters void of sense
While without sanction turns the middle sign
Carrying an enigmatic universe,
As if a present without future or past
Repeating the same revolution's whirl
Turned on its axis in its own Inane.

Thus is the meaning of creation veiled;
For without context reads the cosmic page:

Its signs stare at us like an unknown script,

As if appeared screened by a foreign tongue
Or code of splendour signs without a key
A portion of a parable sublime (Aurobindo 1988: LI, CIV).

Pero, ¿cuál es la experiencia o visión de la realidad que nuestro autor presenta en su obra? Como ya hemos apuntado, la experiencia que Sri Aurobindo transmite, mediante el lenguaje poético de *Savitri*, es la vivencia del infinito, de la divinidad, de los diferentes planos de conciencia o realidad existentes, alcanzando una visión integral

o divina de la realidad. La equiparación de ambos términos es ineludible en la filosofía de nuestro autor: la cualidad básica de la divinidad es su capacidad de integración de los diferentes aspectos que constituyen la existencia, aunar polos opuestos que son los puntos equidistantes de una misma realidad. Sri Aurobindo señala que acercarse al infinito es llegar a ser uno con la luz del conocimiento que impregna la existencia dejando atrás, en la escala existencial, las sombras, los esbozos de saber figurados por la mente (Aurobindo 1977: 10). El espíritu y, previamente, el conocimiento intuitivo, establecen una comunión entre la aparente distancia de la realidad interna y externa, pues *Atman es Brahman*:

This is our deepest need to join once more

What now is parted, opposite and twain,
Remote in sovereign spheres that never meet
Or fronting like far poles of Night and Day.

We must fill the immense lacuna we have made,
Re-wed the closed finite's lonely consonant
With the open vowels of Infinity,
A hyphen must connect Matter and Mind,
The narrow isthmus of the ascending soul:

We must renew the secret bond in things,
Our hearts recall the lost divine Idea,

Reconstitute the perfect word, unite
The Alpha and the Omega in one sound;
Then shall the Spirit and Nature be at one.

Two are the ends of the mysterious plan (Aurobindo 1988: LI, CIV).

Si existen diferentes planos de conciencia y niveles de visión mental, la pregunta del escritor es si habrá, asimismo, estructuras verbales correspondientes que compartan una similar intensidad y capacidad de evocación, que puedan, por lo tanto, comunicar la experiencia de la realidad desde otros parámetros de la imaginación (Verma 1989: 16). Steiner se preguntaría si la forma más elevada de la sabiduría puede ser comunicada a

través del lenguaje que es, esencialmente, un medio espacial, es decir, temporal, finito (Steiner 1967: 36). Una respuesta la encontraremos en la utilización del *mantra*² que, etimológicamente, puede ser traducido como el elemento lingüístico que atraviesa (Coward 1989: 145), que cruza los planos existenciales y conecta lo Infinito y lo finito, el significado y el significante, el plano de lo Transcendente con el plano individual y cosmológico.

El símbolo y la imagen poética -aspectos que tendremos ocasión de ampliar al hablar de la simbología en *Savitri*- presentan una incuestionable capacidad de evocación de la forma más elevada de la verdad. Así, imágenes de la Virgen Sofía como representación de la Sabiduría Divina en Jacob Boehme, *Shakti* como *Sabda-Brahman* en el pensamiento hindú, Beatrice como el amor divino en Dante, Jerusalem como amor y libertad en Blake, son algunos de los ejemplos que ilustran diferentes experimentos reconocidos en el intento de afirmar la identidad de la más elevada forma de la verdad y la palabra. Asimismo, las intrincadas y poderosas simbologías de la Palabra en la Biblia o de *Vak* (Aurobindo 1994a: 253; Aurobindo 1996b: 306-307) y *Aum* (Aurobindo and Pandit 1973: 15) en el pensamiento hindú. El símbolo de Savitri como encarnación de *Shakti*³, una visión sintética de la más elevada conciencia, pertenece a este grupo (Verma 1989: 16).

² Desarrollaremos este concepto en los capítulos XII y XIV dedicados a la poesía futura y a *Savitri* y los Vedas, respectivamente.

³ Entre otros, encontramos amplias referencias a la equiparación de Savitri y Shakti en Nandakumar, P. (1962). *A Study of Savitri*. Pondichery, Sri Aurobindo Ashram Press.

Gupta, R. (1969). *Eternity in words: Sri Aurobindo's Savitri*. Bombay,, Chetna Prakashan.

Purani, A. B. (1970). *Sri Aurobindo's Savitri. An Approach and a Study*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

Mehta, R. (1972). *The dialogue with death: Sri Aurobindo's Savitri; a mystical approach*. Ahmedabad,, Rambhai N. Amin President World Union--Ahmedabad Centre]; distributors: Sri Aurobindo Ashram Books Distribution Agency Pondicherry.

Jacobs, G. (1973). *Guide to Sri Aurobindo's epic Savitri*. [Pondicherry, Dipti Publications.

Joshi, V. C. and Nehru Memorial Museum and Library. (1973). *Sri Aurobindo; an interpretation*. Delhi,, Vikas Pub. House.

En el acercamiento a la realidad espiritual de la existencia, la conciencia y el lenguaje racional dan paso a la conciencia y el lenguaje supramental del *ser gnóstico*, el ser que establece una comunicación consciente entre su ser y el ser del mundo, entre su conciencia de la existencia y la Existencia misma. De nuevo, la comunión de *Atman* y *Brahman*. Desde la comunión e identidad de ambos se concibe la única manera posible de conocimiento de lo absoluto: los límites impuestos por un modo de conocimiento exclusivamente racional se descubren insuficientes pues, ateniéndose a las fronteras del intelecto, la persona estaría intentando reducir lo infinito al mundo de expresión de lo finito y, como el mismo Sri Aurobindo recuerda,

(...) es irracional suponer que una conciencia y una razón finita pueden ser la medida del Infinito (...) (Aurobindo 1996a: 327).

Visto de otro modo, podríamos argumentar que, desde un conocimiento parcial, sólo se obtiene una visión parcial de la realidad: el funcionamiento global de la naturaleza, de *Brahman* y del individuo escapa a las previsiones del intelecto; se concibe y se entiende parcialmente la estructura del funcionamiento, pero el todo permanece misterioso y velado al inquisitivo modo de conocimiento racional:

Collins, J. (1974). Savitri, Poetic Expression of Spiritual Experience. *Six Pillars. Introductions to the Major Works of Sri Aurobindo*. R. A. McDermott. Chambersburg PA, Wilson Books: 7-34.

McDermott, R. A. (1974). "Six pillars : introductions to the major works of Sri Aurobindo / edited by Robert A. McDermott."

Verma, K. D. (1977). "Myth and Symbolism in Aurobindo's Savitri: A Revaluation." *Journal of South Asian Literature* 12.3 and 4: 67-72.

Pandit, M. P. (1982). *Introducing Savitri*. Pondicherry, Dipti Publications.

Singh, R. K. (1984). *Savitri : a spiritual epic*. Bareilly, Prakash Book Depot.

Iyengar, K. R. S. (1985). *Sri Aurobindo: A Biography and a History*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education.

Collinson, L. A. and A. Ghose (1987). *Savitri, a tale and a vision*. Calcutta, Writers Workshop.

Prose rendering of Savitri, poem by Aurobindo Ghose, 1872-1950, Indian philosopher.

, Mishra, D. S. (1989). *Poetry and philosophy in Sri Aurobindo's Savitri*. New Delhi, Harman Pub. House.

Reddy, A. (1997). *Savitri. The Infinite Adventure 5*. Lectures-Notes of classes held at Pondicherry, Pondicherry.

Iyengar, K. R. S. (n.d.). *Dawn to a Greater Dawn: Six Lectures on Sri Aurobindo's Savitri*. Simla, Indian Institute of Advanced Studies.

Lo superracional es el reino del espíritu y en la amplitud, sutileza, profundidad y complejidad de su movimiento la razón se pierde; aquí únicamente la intuición y la experiencia interiores son la guía o, si hay alguna otra, es aquella de la que la intuición es sólo un marcado filo, un intenso rayo proyectado; la iluminación final debe venir de la Verdad-Conciencia superracional, de la visión supramental y el conocimiento (Aurobindo 1996a: 329).

La evolución del lenguaje representa la exteriorización del progresivo desarrollo del ser humano. El lenguaje se adapta a las diferentes herramientas utilizadas por la persona en su evolución y encontramos, así, un lenguaje que se hace eco del plano existencial físico, emocional e intelectual, y que camina hacia la expresión del siguiente estado evolutivo, el ser psíquico en el marco finito del espacio-tiempo, como delegado de su aspecto intemporal e infinito, el espíritu. Esta es la meta hacia la que tiende la manifestación poética: la revelación de una visión que evidencia la presencia espiritual en el intelecto, las emociones y la vida física (Aurobindo 1994a: 257).

La teoría poética de Sri Aurobindo y su ilustración práctica, *Savitri*, apuntan hacia la representación poética de esa realidad. De acuerdo con Sri Aurobindo, el lenguaje evoluciona hacia la manifestación del espíritu como fuente originaria de la existencia. El lenguaje es un organismo que crece y, sea cual sea el origen de su naturaleza más profunda, desarrolla diferentes estadios en su manifestación material. Uno de sus componentes esenciales es el elemento psicológico, que le proporciona su carácter flexible y una capacidad de autoadaptación superior a la de los organismos puramente físicos (Aurobindo 1996b: 47). El lenguaje tiende a expresar el *tremendum* o la *majestas* de la realidad divina, el *mysterium fascinans* de la realidad última mediante términos prestados del mundo de la naturaleza o de la vida mental seglar. Al igual que Sri Aurobindo, M. Eliade vincula este fenómeno a la incapacidad del lenguaje humano para expresar aquello que es, en palabras de Rudolf Otto, *ganz andere*, algo

completamente distinto, que trasciende la experiencia cotidiana de la persona⁴ (Eliade 1961: 10). Nuestro autor señala que el símbolo y los diferentes grados de intuición y de inspiración son algunas de las herramientas que utiliza el artista en su obra (Aurobindo 1994a: 161-162, 40, 111, 223). *Savitri* ejemplifica el intento creativo de desarrollar un lenguaje poético desde nuevos niveles de conciencia que se traducen en nuevos niveles de intuición e inspiración, aspectos que analizaremos con más detalle en el capítulo dedicado a la creación del poema.

Savitri es la muestra de un nuevo tipo de poesía mística. En una carta de 1936 Sri Aurobindo explica:

No olvides que *Savitri* es un experimento en poesía mística, poesía espiritual inscrita en una forma simbólica. Creada bajo esta norma es, realmente, un intento nuevo y no puede ser reducido debido a antiguas ideas acerca de la técnica, excepto cuando son asimilables –menos aún por un modelo que es adecuado, únicamente, a un tipo de poesía que es simplemente intelectual y abstracta y que hace de la *razón y el estilo* los árbitros supremos, (árbitros) cuyo objetivo es una expresión poética e intelectual armónica, una expresión equilibrada del sentido, de la elegancia en el lenguaje, un uso sobrio y sutil de los elementos de la imaginación, un contenido emocional controlado, etc. El intento de crear el tipo de poesía espiritual mística en el que me encuentro demanda, por encima de todo, una objetividad espiritual, una intensa concreción psicológica (...) (Aurobindo 1972a: 750).

Como ya veremos en el capítulo dedicado al método creativo de *Savitri*, Sri Aurobindo está dispuesto a sacrificar cualquier norma o canon para llegar a la descripción objetiva de su vivencia, para acercar al lector al tipo de experiencia en que se encuentra. *Savitri* describe reinos de percepción y realidad que trascienden la vivencia cotidiana; la labor del poeta místico, del *rishi* y el *kavi* es dibujar los paisajes del espíritu. El lenguaje místico, el lenguaje que surge de la experiencia espiritual, aúna

⁴ Para ver un estudio detallado acerca de la cuestión de lo sagrado, acudir a *Das Heilige* de Rudolf Otto, obra relevante por su renovador énfasis en el análisis de la religión y Dios como experiencia y no como idea.

los opuestos y trasciende la realidad divisora del mundo de los sentidos y la mente, apuntando hacia una unidad integradora de la diferencia, del lenguaje polimórfico social que conforma la experiencia sincrónica; los consecuentes contrastes diacrónicos devienen obsoletos, rígidos en los terrenos del alma. Lo que desde la experiencia cotidiana, inmersa en la realidad social se torna incuestionable –las distinciones de género, raza, situación social- no es más que la variada forma en la que Brahman, la divinidad, se manifiesta a sí misma:

But all is screened, subliminal, mystical;
It needs the intuitive heart, the inward turn,
It needs the power of a spiritual gaze (Aurobindo 1988: LI, C IV).

El lenguaje místico implica un acercamiento a la realidad del espíritu, adentrarse en el mundo de lo absoluto, en el reino donde todo existe y todo es posible, más allá de los horizontes de comprensión de los órganos de conocimiento que no corresponden al nuevo plano en el que se integran. Los instrumentos del mundo aparential –tan reales en la vivencia cotidiana- se tornan ilusorios como único parámetro de acercamiento a la realidad espiritual de la existencia. La experiencia mística exige un nuevo lenguaje que sea flexible a la realidad que se pretende esbozar. La experiencia de la profunda transformación interna que experimenta el místico requiere de símbolos que transmitan el paso iniciático, la muerte y el abandono de la realidad antigua y el nuevo nacimiento, la constatación de una utopía distante desde el presente estado de conciencia. El lenguaje místico plantea la vigencia de una realidad espiritual constante, inherente a la existencia. En *Savitri*, Sri Aurobindo comparte con el lector su viaje iniciático y enfatiza la necesidad de avanzar nuevos pasos en una evolución que anticipa desde su

experiencia, investigando en el sendero de la luz, no como expresión metafórica, sino como presencia real y material de la existencia⁵:

Our outward happenings have their seed within,
And even this random Fate that imitates Chance,

This mass of unintelligible results,
Are the dumb graph of truths that work unseen:

The laws of the Unknown create the known (Aurobindo 1988: LI, C IV).

No obstante, a pesar de los intentos del poeta, podemos plantearnos si el lenguaje utilizado en la descripción de su experiencia espiritual es realmente accesible a la persona que no ha llegado al umbral de esa realidad descrita. Es decir, si las descripciones místicas de Sri Aurobindo son accesibles para la persona que no ha experimentado ninguna vivencia mística. Las cartas sobre *Savitri*, publicadas como apéndice en varias de las ediciones del poema, y que revisaremos con más detalle en los capítulos dedicados a la creación y la simbología de *Savitri*, proporcionan pistas al respecto. El epistolario acerca de *Savitri* es, básicamente, la guía con la que contamos para acercarnos al proceso creativo del poema. Uno de los comentarios más ilustradores que nuestro autor realiza es que *Savitri* es la descripción *concreta* de su experiencia espiritual⁶ (Aurobindo 1972a: 792). Es decir, el criterio de *objetividad espiritual* es la piedra angular que sostiene la composición del poema (Phillips 1989: 37). *The Book of The Traveller*, *The Yoga of the King* o *The Yoga of Savitri* son pasajes expresamente descriptivos del tipo de experiencias que nuestro autor quiere comunicar. El objetivo

⁵ En el capítulo dedicado a la creación de *Savitri* mencionaremos las observaciones que nuestro autor realiza respecto a la luz como sendero y experiencia real de conocimiento, de un cierto tipo de conciencia: La luz no es sólo una analogía del fenómeno espiritual, sino la encarnación, en su misma materialidad, de ciertas cualidades espirituales que busca representar a través del símbolo, especialmente en su poesía Phillips, S. H. (1989). "Savitri and Aurobindo's Criterion of "Spiritual Objectivity"." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 37-49.

⁶ Carta fechada en 1947.

global del poema es devenir la ilustración más precisa, desde la palabra, de la experiencia mística.

Savitri es un poema *espiritualmente objetivo* (Phillips 1989: 38). Sri Aurobindo muestra su objetividad espiritual desde un punto de vista ontológico y epistemológico. En un sentido ontológico, Brahman es, para nuestro autor, una realidad objetiva que existe independiente de que sea vivenciado o no por la persona, es la realidad última, la esencia, causa y consecuencia de toda existencia. Desde un punto de vista epistemológico, nuestro autor sostiene que las experiencias espirituales, al igual que las derivadas de los sentidos, indican realidades objetivas que pueden ser experimentadas por otros, es decir, que son, en última instancia, intersubjetivas (Phillips 1989: 38).

El epistolario acerca de *Savitri* muestra, como decíamos, un variado repertorio de ejemplos del tipo de descripción objetiva a la que alude nuestro autor y su traducción en la palabra poética. Ante un comentario realizado respecto al verso “And calm immensities of spirit Space” (Aurobindo 1988: 47) nuestro autor explica:

“Immensities” era la palabra adecuada porque ayudaba a dar la visión completa del alma de aquellos mundos –las inmensidades de los espacios, las llanuras de fuego, los océanos de bienaventuranza. “Infinities” podría tan sólo reemplazarla, pero algo tiene que ser sacrificado. La única cosa en la que puedo pensar ahora es “The calm immunity of spirit Space”. “Immunities” en plural es mucho más débil y filosóficamente abstracto –uno empieza a pensar en cosas como “cantidades”; naturalmente me parecía una sugerencia clara el mantener la secuencia plural (“Still regions of imperishable Light, / All-seeing eagle peaks of silent Power / And moon-flame oceans of swift fathomless Bliss”), pero hacía ruido respecto a su sentido como *realidad espiritual objetiva* y tenía que rechazarlo de inmediato. La “inmunidad calma” era algo que podía sentir de inmediato. Con “inmunidades” la mente tiene que preguntar: “Bueno, ¿qué son?” (Aurobindo 1972a: 768-769).

Nuestro autor busca la palabra, el ritmo, el estilo que mejor describe la experiencia vivida. No obstante, ¿cómo pueden ser descritas realidades psicológicas inusuales? La falta de un vocabulario con el que hacer accesible la realidad interior

vivida por el místico a sus congéneres es un tema ya tradicional dentro de la poesía mística. Esta carencia se acrecienta si se parte de una teoría del significado que mantiene el elemento denotativo o referencial como clave. Es difícil referirse a un estado o evento psicológico que no puede ser referenciado físicamente como se hace con los objetos físicos o los asuntos externos (Phillips 1989: 39).

Si bien existe una tendencia a despojar a la palabra poética de todo significado, reclamando el libre juego de la imaginación, la capacidad abierta de sugerencia de la poesía, su falta de significado descriptivo o emocional, también es cierto que presenciamos los defensores de una postura diferente. Como veremos en el análisis de su poesía futura, Sri Aurobindo se encuentra en este grupo. T.S. Eliot es otro de los escritores que rechazan la creación de un tipo de poesía que carezca de contenido y define como uno de sus principales objetivos la consecución de un “correlativo objetivo”, una palabra o frase poética que se convierta en el correlativo de la realidad emocional que es expresada poéticamente, análoga a una descripción física precisa (Phillips 1989: 39). Es decir, lograr que una situación, objeto o hecho sean la fórmula de una emoción particular, de manera que cuando se dan los hechos externos, la emoción sea inmediatamente evocada (Eliot 1951: 145). Un poema que lograra ese nivel de expresión no describiría directamente la emoción, sino que plasmaría algo parecido a la objetividad de una descripción física a través de una escena, tan perfectamente presentada a una cierta sensibilidad humana universal, que la emoción sería inevitablemente evocada. Sri Aurobindo no describe experiencias cotidianas y, por tanto, no pueden ser evocadas plenamente por parte de la persona que las recibe porque no han sido experimentadas por esa persona (Aurobindo 1972a: 735-736). En *La Vida Divina* Sri Aurobindo comenta que las experiencias que describe son como experiencias

de los sentidos, pero presentan realidades más allá de sí mismas (Aurobindo 1996a: 18). Así, tiene que acudir a imágenes y símbolos apropiados al nivel de realidad a la que alude (Aurobindo 1996a: 371-2). La objetividad espiritual de Sri Aurobindo demanda un lenguaje simbólico. Si bien la objetividad espiritual de este último no es la misma que el correlativo objetivo de T.S. Eliot, sí existe una importante afinidad en la insistencia acerca de la palabra precisa y la correcta concatenación de sonidos. Sri Aurobindo señala que cada palabra debe ser la palabra adecuada, con el contexto correcto y en relación correcta con todas las demás palabras; es más, cada sonido debe aparecer en su lugar (Aurobindo 1972a: 752). El peso específico que se confiere al sonido es relevante, pues no sólo estamos hablando de poesía, sino de poesía mántrica donde el sonido conlleva un significado y capacidad de evocación distintivos. Volveremos a este tema al desarrollar el concepto de *mantra* en la poesía futura y en los textos védicos.

El lenguaje es el símbolo de la vida cultural de un pueblo, el índice de su alma en el pensamiento y en la mente, que permanece detrás y que enriquece su alma en la acción (Aurobindo 1992a: 496).

La visión existencial de Sri Aurobindo revierte, inevitablemente, en su percepción acerca del lenguaje y sus funciones en el desarrollo de la persona como ser individual y colectivo. El concepto de unidad en la diversidad que impregna su mensaje filosófico halla eco, asimismo, en su concepción del lenguaje y en la creación de *Savitri*. El lenguaje tiene una importancia básica en el desarrollo de un país, un individuo, las estructuras sociales que integran a la persona. El lenguaje es la base dinámica de la que

surge la conciencia del ser, la cultura y la religión (Coward 1989: 141), es la expresión del ser y “el poder del alma del pueblo que lo habla” (Aurobindo 1992a: 492).

En el capítulo titulado “La Diversidad en la Unidad”, recogido en *The Ideal of Human Unity*⁷, nuestro autor presta especial atención a la función que la existencia de diferentes lenguas puede ejercer sobre el desarrollo de la conciencia humana. La conciencia de cada ser humano es única, su idiolecto es único, su diversidad se integra en la unidad de un mismo código lingüístico nacional que, finalmente, se integra en la diversidad de las diferentes lenguas que conforman la diversidad lingüística del orbe (Aurobindo 1992a: 490-499). Sri Aurobindo señala que, a lo largo de la historia de la humanidad, ciertas lenguas han sido utilizadas como medio común de comunicación -el latín en occidente, el sánscrito en la India. No obstante, considera que tal unificación lingüística sería negativa para la vida y el progreso humano si destruyera, ensombreciera o desanimara el libre uso de la diversidad lingüística que el ser humano desarrolla de forma natural (Coward 1989: 149). Sri Aurobindo rechaza la historia bíblica de la Torre de Babel en la que la diversidad de las lenguas se contempla como una maldición que cae sobre la raza humana (Coward 1989: 149); desde su punto de vista, las desventajas ocasionadas por la diversidad son compensadas, sobremanera, por el desarrollo de la civilización y la creciente interacción cultural. Mientras que la diversidad de los idiomas puede haber ayudado a crear barreras en el pasado, el deseo creciente de conocer las diferentes lenguas de otros países ha hecho de la diversidad una fuente de mutuo enriquecimiento. Conocer la lengua de un pueblo es ganar conocimiento y simpatía hacia su pensamiento y espíritu (Aurobindo 1992: 389, 492). Sri Aurobindo parece anticipar la presente situación político-lingüística, que impulsa el aprendizaje de otros

idiomas, integrando los factores comunicativos y socioculturales que defienden los últimos métodos de enseñanza de una segunda lengua; y, además, muestra un interés y una intención por preservar y difundir lenguas que, desde perspectivas políticamente centralistas o colonialistas, eran consideradas de segundo orden. Nuestro país es un claro ejemplo del primer caso: el gobierno mexicano representa, en la presente década, un intento por preservar y reforzar el bilingüismo, algo que, prácticamente, no conocía precedentes en ese país⁸.

Nuestro autor encuentra en cada lengua una forma particular de afrontar el conocimiento y la experiencia de la vida. Cuando una lengua recibe conocimiento de otra lengua no repite, simplemente, lo que ha sido aprendido, sino que lo transforma en algo propio, en algo diferente, en una nueva perspectiva hacia la realidad. Por lo tanto, es de vital importancia para una nación o grupo étnico preservar su propia lengua y conservarla como un instrumento cultural fuerte y que proporciona vitalidad a su existencia y a la existencia de la humanidad (Aurobindo 1992a: 492). Por otra parte, una lengua ajena al pueblo que la utiliza y que es utilizada por diferentes pueblos como medio de comunicación común puede conducir a una unidad real sólo si no es impuesta, sino que evoluciona en la vida cultural de ese pueblo de una manera natural. “La fuerza de la vida se facilita a través de la libertad y las variaciones encontradas en la diversidad de sus lenguas” (Aurobindo 1992a: 492). Las palabras de nuestro autor conllevan un componente político que trasciende su importancia meramente lingüística: de acuerdo

⁷ Las obras *The Human Cycle*, *The Ideal of Human Unity* y *War and Self-Determination* aparecen publicadas en edición combinada también en la Biblioteca del Centenario del nacimiento de nuestro autor (Sri Aurobindo Birth Centenary Library).

⁸ Curso sobre Demografía realizado por la Embajada Mexicana en Madrid en 1998 Schmidt, S., Serrano, Enrique (1998). *México y sus Fronteras: Población y Movimientos Migratorios*. México y sus Fronteras: Población y Movimientos Migratorios., Madrid, Instituto de México en España.

a Sri Aurobindo, la paz mundial no puede surgir o facilitarse por el uso de una lengua que sea uniforme, simple y científicamente previsible⁹ (Coward 1989: 150), sino que puede surgir desde una *unidad* llena de vida, es decir, de saludable libertad y variedad (...): “ese es el ideal que se debería mantener dentro de la visión común y luchar por realizar en el futuro de la persona” (Aurobindo 1992a: 497). La visión de Sri Aurobindo apuesta por un sentido de unidad espiritual en medio de una enriquecedora diversidad de lenguas, siendo cada lengua, como decíamos, “el símbolo de la vida cultural de un pueblo, el índice de su alma en el pensamiento y la mente que permanece detrás y que enriquece su alma en la acción” (Aurobindo 1992a: 496).

Sri Aurobindo integra su visión de la humanidad y la herencia cultural de su país en el molde poético del *blank verse* inglés. Uno de los aspectos que llaman la atención en *Savitri* es que su autor decida escribir su *opus magnum* poético en inglés. No resultaría extraño si el poema hubiera sido creado en los años de juventud, cuando el estudiante de Cambridge no domina, por expreso mandato paterno, ninguna de las lenguas existentes en el país del que es oriundo. Pero cuando Sri Aurobindo comienza la creación de *Savitri* ya es experto en la interpretación filológica de varias lenguas indias. ¿Por qué, entonces, escribir su obra maestra en un idioma que, si bien es una *lingua franca* en el subcontinente, también es la lengua del país colonizador y símbolo, por tanto, del dominio de una nación extraña? El hecho es especialmente significativo si recordamos que nos hallamos ante uno de los participantes más relevantes de la

⁹ Sus palabras parecen aludir claramente al intento de crear un idioma contemporáneo de acuerdo a ciertas normas lingüísticas, como el esperanto.

revolución e independencia india, un intelectual de formación y cultura impecables que podría haber realizado su *opus magnum* en un idioma que no evocara al país opresor.

El mismo Sri Aurobindo nos da la respuesta. Por una parte, nuestro autor manifiesta un interés y aprecio declarado hacia el idioma que ha cultivado desde la niñez –como bien comenta en diferentes ocasiones¹⁰ - interés promovido, por otra parte, desde la ya mencionada influencia paterna, respondiendo a la moda educativa de la época. Un factor más interesante, desde nuestro punto de vista, es el comentario hallado en *The Future Poetry*. La utilización del inglés en su obra tiene su origen en ciertas características esenciales que conforman este idioma:

Tiene un insuperable poder como lengua de la imaginación y la intuición, y lo ha mostrado, en un grado muy alto, en la expresión intuitiva del alma que hay en la vida y, hasta cierto punto, en el nivel que muestra en la inteligencia de carácter inspirado. Parece, por lo tanto, un instrumento predestinado para el nuevo lenguaje poético del espíritu de la intuición (Aurobindo 1994a: 271).

El indudable nacionalismo que caracteriza la figura histórica y la participación política de Sri Aurobindo no influye en el terreno literario. Comenta en una de sus epístolas:

No hables de la falta de capacidad de expresividad espiritual de la lengua inglesa: la falta de capacidad no existe, e incluso si existiera, la lengua tendría que ser transformada en capaz. Ha sido lo suficientemente plástica en el pasado y ha expresado con éxito todo aquello que se le ha pedido que expresara, por muy nuevo que fuera; ahora se le debe urgir hacia un progreso superior (citado en Narasimhaiah 1989: 94).

La actitud crítica y creadora de Sri Aurobindo revela un talante de colaboración e integración cultural y lingüística, la claridad de que se puede enriquecer el idioma que se adopta como instrumento creativo desde la propia idiosincrasia nacional. De esa nueva síntesis surge la posibilidad de ampliar la capacidad del idioma,

¹⁰ Encontramos varios ejemplos al respecto en Aurobindo, S. (1972). *The Future Poetry and Letters on Poetry, Literature and Art*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press.

engrandeciéndolo hasta el punto de utilizarlo para propósitos no vislumbrados anteriormente: la creación de una poesía *sobremental* o mántrica, la poesía futura (Narasimhaiah 1989: 94). Como ya muestra *The Future Poetry*, Sri Aurobindo conoce en detalle la evolución poética de la lengua inglesa y sus comentarios destilan originalidad y una aguda claridad crítica (Narasimhaiah 1989: 95).

La crítica que Sri Aurobindo realiza en más de una ocasión del dominio de Gran Bretaña y su nefasta influencia en los planes de educación de la India¹¹, no le impiden reconocer las ventajas que la lengua inglesa aporta a la literatura india: la posibilidad de un nuevo despertar creativo y un nuevo impulso para la escena cultural del país. Nuestro autor señala que el idioma inglés

Reavivó el impulso intelectual y crítico adormecido; rehabilitó la vida y despertó el deseo de nueva creación; situó al espíritu indio que revivía frente a frente con nuevas condiciones e ideales, y con la necesidad urgente de comprenderlos, de asimilarlos y de conquistarlos (Aurobindo 1994a: 1-2).

El poeta que desea dar nuevos pasos en el presente debe conocer las bases de la tradición de la que procede. De formación inglesa exquisita, Sri Aurobindo establece los criterios desde los que su cultura, sometida dentro de los márgenes del colonialismo, puede aportar nuevas luces a la literatura en lengua inglesa, una lengua ya compartida por los nuevos escritores del panorama indio. Sri Aurobindo señala que la tradición india ha dado al mundo el *mantra* en la poesía, la palabra rítmica que, de acuerdo al Veda, surge del hogar de la verdad (Aurobindo 1994a: 2).

Por otra parte, en su labor crítica, Sri Aurobindo analiza si la omnipresencia y no cuestionada grandeza de la poesía inglesa en la India constituye una idea igualmente

¹¹ “(...) siempre veinte o treinta años por detrás de los contenidos que se ofrecen en el país colonizador”.

compartida desde el criterio literario europeo. En *The Future Poetry*, establece comentarios acerca de la poesía de Byron, Browning y Pope que adoptan la forma de lo que más tarde será conocido como crítica literaria en una época en la que el término era desconocido (Narasimhaiah 1989: 93). Igualmente, leemos frases que más tarde serán categóricas en la crítica moderna: ir directamente al poeta y al poema para analizar la obra, o acudir a cualquier otro tipo de fuentes para menores elucidaciones (Aurobindo 1994a).

El ritmo de la palabra, la visión espiritual, la estabilidad de significado detrás de la inestabilidad de la palabra definen el *mantra*, la principal contribución de la literatura india a la lengua inglesa. Al igual que T.S. Eliot más tarde, Sri Aurobindo señala que una alteración en la sensibilidad humana demanda un correspondiente cambio en la expresión poética:

Los antiguos hábitos de la lengua no pueden contener el nuevo espíritu y deben ampliarse, hacerse más profundos y sufrir una transformación o, de otro modo, romperse y crear el camino para nuevas formas (Aurobindo 1994a: 181).

A diferencia de Eliot, nuestro autor apunta que

La naturaleza humana es conservadora por lo general, pero el espíritu externo de auto-renovación debe encontrar, eventualmente, su camino o, de otra manera, habrá una petrificación, un deterioro debido a la excesiva estabilidad, un peligro peor que la decadencia (citado en Narasimhaiah 1989: 94)

Sri Aurobindo trasciende el elemento denotativo y connotativo del lenguaje para señalar que la obra también puede ser

(...) realizada a través del significado sutil que produce la sugerencia del ritmo y la palabra y la música; es el sonido el que realiza la labor alquímica de transfiguración cuando la expresión lingüística, aún no suficientemente fuerte y madura, no consigue dirigir y alcanzar ese efecto y objetivo (Aurobindo 1994a: 155).

Se requiere de una revolución poética similar a la realizada por Shakespeare y sus contemporáneos; pero, en esta ocasión con la participación simultánea de un gran número de intelectuales pertenecientes a diferentes nacionalidades (Narasimhaiah 1989: 94). En *The Future Poetry*, Sri Aurobindo señala la influencia ejercida por el espíritu celta en la lengua inglesa y “la importancia, asimismo, que el mensaje de la mente espiritual y la imaginación de la India” puede transmitir (Aurobindo 1994a: 271). El objetivo, de acuerdo a Sri Aurobindo, no es acudir al lenguaje y la literatura del país gobernante con un complejo colonial, sino como un colaborador que puede imprimir algo de su propio genio cultural, ampliando las posibilidades expresivas del idioma inglés hacia propósitos aún desconocidos (Narasimhaiah 1989: 94). Por otra parte, Sri Aurobindo es de los primeros críticos que señala la similitud existente entre las obras dramáticas de la India e Inglaterra, anticipando lo que será una creciente línea de investigación en ambos países.

La lengua y la literatura inglesa son la única ventana de que dispone la mente india, con su estrecha, precaria y onerosa educación, para adentrarse en la cultura y el pensamiento europeos (Aurobindo 1994a: 2).

Es significativo que tales palabras provengan de un patriota que participó en el movimiento independentista. En 1910, ya retirado en Pondicherry, Sri Aurobindo muestra una clara conciencia de las carencias del conocimiento indio acerca de la literatura inglesa, cuyo estudio se había estancado en las obras de Tennyson y Browning (Narasimhaiah 1989: 90). Irónicamente, como ya señala Narasimaiah,

(...) todavía hoy encontramos catedráticos en Departamentos de Inglés de la India que critican a Sri Aurobindo como reaccionario y obsoleto en su actitud hacia el mundo moderno y que están convencidos de que no existe literatura que

merezca la pena más allá de las Islas Británicas: existe un claro desconocimiento de la escena literaria india y de lo que se espera de ellos como intelectuales (Narasimhaiah 1989: 91).

Sri Aurobindo ya participa de esta preocupación en 1910 y en *The Future Poetry* comenta:

En la cuestión de la cultura esta enorme península, en su momento uno de los mayores centros de la civilización, ha sido, durante largo tiempo, la más provinciana de las provincias; ha sido un remiendo de campos labrados alrededor de la oficina de un abogado y el gobierno (...) un campo yermo dedicado a actividades letárgicas, la educación más falsa posible, un conocimiento siempre con veinticinco o cincuenta años de retraso (Aurobindo 1994a: 4).

Sri Aurobindo ataca el patriotismo cultural, que puede ser necesario, pero que necesita un material más rico para su labor, un nuevo toque vital que reúna la vida y las principales tendencias del mundo que le rodea. Si bien Sri Aurobindo reconoce estar ocupado con el sánscrito, las lenguas clásicas y el inglés, no deja de prestar atención a las nuevas líneas que debe seguir la poesía: “Nuestro presente trabajo es ir más allá de la tradición y no repetir el pasado” (Aurobindo 1994a: 36-41).

Nuestro autor trasciende las barreras nacionalistas y se adentra en los significados profundos del lenguaje, en su capacidad de expresión del espíritu: el lenguaje, especialmente el lenguaje poético, tiende hacia la materialización de mensajes comunes a la humanidad que marcan la evolución de la persona en el mundo, la expresión del espíritu, el elemento que integra y trasciende las diferencias culturales, históricas o sociales, en definitiva, temporales. El lenguaje ilustra la cualidad evolutiva inherente a la persona. La realidad del espíritu, su presencia en todo cuanto existe es el *leit motiv* que impregna los intersticios de la poesía del futuro:

La poesía del futuro será diferente a la del pasado en una circunstancia muy importante, que en cualquier lenguaje en que sea escrita, estará más y más movida por la mente común y los motivos de todos los pueblos. La humanidad está siendo ahora dirigida hacia una unidad fundamental de pensamiento y

cultura que atraviesa todas sus diferencias raciales y nacionales, una unidad con la que no ha habido paralelismo (Aurobindo 1994a: 278).

El idioma inglés porta características que le capacitan, particularmente, para expresar la realidad que nuestro autor quiere transmitir. Las palabras de Sri Aurobindo, pronunciadas apenas en el primer cuarto del siglo XX, muestran una anticipación visionaria de la presente situación. Sri Aurobindo escribe su principal obra poética, su ilustración de la voz del espíritu, en un lenguaje fácilmente accesible al mundo: la primacía lingüística del inglés como medio de comunicación contemporáneo asegura el acceso al mensaje de nuestro autor. Sri Aurobindo no escribe para sí mismo: lanza su visión al mundo como guía para aquellos que quieran seguir el mismo sendero. La experiencia mística se torna, así, accesible, se facilita el matiz comunicativo a través del signo lingüístico y se deja el posible sentido críptico del mensaje a la capacidad de aventura de la conciencia del lector que se aproxima a los versos.

En *Savitri* y en el uso que Sri Aurobindo realiza del inglés se recupera el ritmo, el movimiento del sonido y las pautas de los *chandas*, los ritmos cósmicos perfectos que perpetúan la creación. El ritmo que implanta el *blank verse* se revela como el molde perfecto para su poema. El mensaje de *Savitri* se traduce en ritmos continuados cuya reverberación invita al recuerdo de un mensaje único: de nuevo, la presencia del espíritu como realidad integral de la existencia y el camino para llegar a su constatación desde la experiencia consciente del individuo. La obra posibilita al receptor acudir al ritmo originario del que emerge la creación. La reverberación del verso impregna los diferentes niveles existenciales produciendo una sensación psicosomática, consecuencia directa de la utilización del verso mántrico, una sensación que evoca una presencia sumergida tras las sílabas y sus sonidos, estructuras mántricas que transfieren los movimientos rítmicos del espíritu. En la lectura de *Savitri* se produce la comunión

mística entre obra y lector, la transmutación de la conciencia dispuesta a abandonar los márgenes conocidos para cruzar el río que lleva al conocimiento, acercándose al huésped diminuto (Aurobindo 1996a) que conecta con la conciencia creadora. La lengua inglesa es el medio que facilita tal estado, la que facilita la prolongación del mensaje védico y la expresión de una nueva experiencia mística traducida en imágenes más cercanas al lector contemporáneo. Sri Aurobindo realiza, a través de la conjunción de la poesía india e inglesa, un nuevo gesto de esa integración de polos opuestos que parece ser el signo de los nuevos tiempos y que, sin duda, impregna su vida y obra. Su experiencia demuestra que los opuestos son la continuación de una misma realidad (Aurobindo 1996a: 2-3).

La literatura indoanglia se revela, desde su origen, como medio de comunicación y expresión de la experiencia india en un periodo en que las distintas literaturas regionales sufren una etapa de estancamiento como consecuencia del proceso de declive nacional y se nutren del impacto producido por la cultura europea, cuya principal puerta de acceso es la lengua inglesa. El inglés es adoptado en todo el continente no sólo como medio de instrucción, sino como vehículo literario, dando lugar a lo que ha sido definido como “literatura indoanglia” (Purani 1970: 23). La literatura indoanglia muestra la ventaja de ser creada para una audiencia internacional, enfrentándose, por otra parte, a la competencia de un amplio número de autores.

Por otra parte, la experiencia creativa de Sri Aurobindo se anticipa a la situación literaria de escritores como R. K. Narayan, Khushwant Singh y Raja Rao que tratan de crear un mundo propio que comulgue con la realidad india e inglesa, aunando ambos aspectos de sus experiencias vitales (Das 1995: 44,69, 289-290). Si bien Sri Aurobindo

parece desplegar una destreza nativa, los autores indoanglios no dejan de señalar las dificultades que conlleva el uso de un idioma que no es el propio y que, no obstante, se hace progresivamente personal a través de la internalización de experiencias en ese medio. Raja Rao, en el prefacio a su *Kanthapura*, expresa este dilema:

Uno tiene que transmitir en un idioma que no es el suyo el espíritu que sí es suyo. Uno tiene que transmitir los diferentes matices y omisiones de un cierto movimiento de pensamiento que parece maltratado en una lengua ajena (Das 1995: 44).

Otros conocidos autores, como Mulk Raj Anand, utilizan el inglés porque es “el único lenguaje que tenía a mano” y “había pocos o ningún editor en punjabi o urdu que publicaran en su propio idioma alguna obra de ficción”. El escritor comenta:

Generalmente traduzco o interpreto mis sentimientos y pensamientos desde punjabi o indostaní a la lengua inglesa, traduciendo así la metáfora e imágenes de mi lengua materna a lo que se conoce como escritura indoanglia (...) (Anand 1969: 279-280)

El caso de Sri Aurobindo contrasta claramente con el de autores que, en palabras de Amaresh Datta, tendrán que “forjar, prácticamente, un nuevo lenguaje con un sabor característico y una nueva flexibilidad, que sea capaz de evocar la voz india”. Sri Aurobindo trasciende la frontera nacional: su objetivo es crear un lenguaje que dé cabida a la expresión del lenguaje universal, el lenguaje del espíritu. Su objetivo es que el idioma que utiliza como medio de expresión, el inglés, acoja en su abanico de expresión no sólo la voz india, sino la voz de una nueva humanidad, la humanidad del ser gnóstico (Aurobindo 1994a: 196, 242).

Es importante señalar que, a pesar de que la literatura indoanglia se integra en el conjunto de literaturas de la India, su presencia siempre ha provocado una cierta resistencia. Se ha cuestionado su legitimidad bajo la hipótesis de que no se puede crear

en una lengua que no es la materna y el hecho de que el inglés, siendo una lengua extranjera y de origen colonizador e impositivo, no puede igualar la capacidad de una lengua india en la transmisión de una experiencia india (Das 1995: 45). Sri Aurobindo, como ya hiciera el autor de *Heart of Darkness*, rompe este tópico y se hace portavoz de un modo de expresión vinculado al progreso evolutivo de la humanidad, la poesía *sobremental*, en una lengua cuyas posibilidades creativas y comunicativas a nivel internacional quedan constatadas en nuestros días.

No obstante, en la época en la que escribe nuestro autor, la tensión existente entre la literatura india y británica es significativa y llega hasta nuestros días. No se trata sólo de la estructura de poder que denota la utilización de una lengua impuesta y la repercusión que ejerce en la identidad nacional, sino de la existencia de otros factores aledaños que determinan el poder que adquiere una lengua en un determinado momento histórico. No es difícil afirmar que dos de los factores que favorecen el carácter internacional del idioma inglés son la influencia ejercida por su literatura y su imperio colonial. El inglés pasa a ser definido en la India como una *lengua mayor*, frente al conjunto de las lenguas indias que, a pesar de su antigüedad, riqueza o la amplia base demográfica que las utiliza, son consideradas como *lenguas menores* (Das 1995: 45). Desde esta premisa, la lengua inglesa se presenta, paralelamente, como un motivo de vergüenza y como una promesa de esperanza: el escritor que crea en inglés tiene la posibilidad de alcanzar, como decíamos, mercados internacionales, mientras que el escritor que mantiene la lengua de su región de origen, tanto si es de la talla de Premchand, Faiz Ahmad Faiz o Jibananda Das, carece, prácticamente, de la esperanza de que su obra trascienda las fronteras de la India. El caso de Rabindranath Tagore,

desconocido fuera de Bengala hasta que despierta el interés de la comunidad literaria europea tras la traducción de su obra al inglés, es un claro ejemplo (Das 1995: 45).

La literatura indoanglia sugiere una respuesta ambivalente en los escritores de origen indio. Todavía en la década de 1970, veinte años después de la muerte de nuestro autor, la literatura indoanglia es considerada por algunos escritores como imitativa y una mera corriente de la literatura inglesa, crítica que ha sido impuesta, asimismo, a la obra de Sri Aurobindo (Das 1994: 46). Por otra parte, la lengua inglesa transmite un doble mensaje de poder social: es considerada como la reminiscencia del antiguo poder colonial y como la lengua que une la clase media educada de la India, identificación que dificulta la posibilidad de crecimiento hacia una audiencia más amplia. No puede obviarse, sin embargo, la ventaja de su uso como la única lengua en el país que no tiene adscrita una filiación regional o comunal (Kosambi 1970: 2).

Como ya señalamos, nuestro autor considera que el contacto con la literatura inglesa proporciona al escritor y al lector de la India un nuevo conjunto de modelos y valores, creando un área de percepción común en la variedad infinita de las diferentes literaturas de la India. Esta perspectiva, compartida por un grupo más amplio de escritores a partir de mediados de la década de los 90 (Das 1995: 46), no impide que, debido a razones históricas, la literatura indoanglia permanezca en la periferia del *common core*. Así, para Makarand Paranjape, la literatura indoanglia es una literatura de contacto siempre en la encrucijada entre la India y Occidente (Das 1995: 46).

Por otra parte, como ya tendremos ocasión de precisar en el capítulo dedicado a la Modernidad, en la época en que Sri Aurobindo inicia *Savitri*, el inglés juega un papel

relevante en el panorama literario de la India, no sólo como formador de los modelos literarios, del canon, sino como instrumento de mediación entre sus diferentes literaturas (Das 1995: 59). Una de sus principales funciones es la traducción: dentro de sus fronteras, facilita el acercamiento entre las diversas literaturas indias y la comunicación literaria; fuera de sus fronteras, posibilita que la literatura india reciba atención internacional. Como ya dijimos, el *Gitanjali* de Tagore es un claro ejemplo. El caso de Sri Aurobindo proporciona, una vez más, un matiz integrador: es, de acuerdo a S.K. Das, el traductor más prestigioso del país, con traducciones y reelaboraciones de obras de Shakespeare y los principales autores clásicos, como Homero o Kalidasa (Das 1995: 60); y es, asimismo, un artista que se plantea, a través de la adopción del inglés como medio creativo, un experimento poético que evoca las tendencias románticas de Coleridge: la creación poética desde una conciencia transcendida mediante la capacidad que proporciona el yoga.

La presencia del inglés como medio de comunicación, su rechazo, por una parte, y la necesidad de su uso, por otra, constituye una de las ambigüedades que caracterizan el panorama lingüístico y literario del país. Desde un principio, encontramos una postura de rechazo a la imposición de una lengua y cultura extranjera, y la necesidad, por otra parte, de aprender el nuevo lenguaje y fomentar su adquisición en las nuevas generaciones: el conocimiento del inglés es el único pasaporte hacia una carrera con éxito (Kripalani 1977: 75). La educación de nuestro autor en Inglaterra y su uso del inglés como idioma de comunicación desde una temprana edad es fruto de ese contexto. Todavía en el siglo veinte, la tendencia a denunciar el uso del inglés como idioma no nacional al tiempo que se aprende y se utiliza continúa siendo una de las constantes paradojas de la situación lingüística del país (Kripalani 1977: 75).

No podemos dejar de señalar que la literatura india es un ente multilingüe. El panorama literario muestra un equilibrio de poder entre el idioma representativo de la tradición, el sánscrito, que aún impregna, de manera persistente, el mundo contemporáneo, y su coetáneo, el inglés. Considerados como idiomas antitéticos, el sánscrito es honrado como el más clásico de todos los idiomas de la India, mientras que el inglés aún despierta un cierto recelo como ilustración de un idioma intruso. A pesar de ello, ambos comparten la distinción de ser los únicos idiomas en los que el individuo se pueda comunicar independientemente de su idioma regional o nacional. El sánscrito es descrito a menudo como una lengua muerta, en el sentido de que no es un idioma de uso diario; no obstante, es aún una fuente viviente y una fuente vital como medio de aprendizaje: un considerable volumen de textos continúa siendo publicado en ese idioma, tanto en lo que respecta a la escritura creativa como temas concernientes a crítica literaria. El inglés, que ha sido un medio de comunicación general y en campos específicos como el educativo, administrativo y legal ha sido también utilizado como medio de expresión literaria, desde los días de Henry Derozio hasta el momento presente. Lo que resulta notorio es que hoy en día se emplea más voluntariamente y con mayor habilidad y sofisticación que cuando la India estaba bajo la dominación británica. El hecho de que esta sea la situación, a pesar de toda la hostilidad patriótica contra el uso de un medio extranjero, es algo digno de ser meditado. Por otra parte, como ya señala Kripalini:

No siempre es fácil delimitar qué es extranjero y qué es verdaderamente nativo. Lo que fue extranjero durante un tiempo se ha transformado en algo propio. Esto es aplicable al persa y a la época de Amir Khusrau, Ghalib e Iqbal, donde numerosas composiciones poéticas en persa fueron creadas en suelo indio, sin que el lenguaje hiciera a esos poetas menos indios o viciara sus composiciones en urdu o hindi. Es necesario juzgar las composiciones por la calidad de la obra, no por el medio que utiliza, de manera que la literatura creada en inglés por

escritores indios no es de manera alguna inferior a la literatura que ha sido escrita en otras lenguas (Kripalani 1977: 81).

Como ya mencionamos, uno de los casos a recordar es el del escritor Rabindranath Tagore. Si bien continuó su carrera escribiendo en su lengua natal, el bengalí, nunca dejó de reconocer su admiración y deuda para con la lengua inglesa ¹², así como la importancia de crear en la lengua del entorno cultural en el que uno había crecido y sido educado (Kripalani 1977: 81).

El lenguaje deviene un instrumento más en la posibilidad de desarrollo de los niveles existenciales del ser. Desde su obra crítico-creativa, el poeta señala la necesidad de arribar a un lenguaje que plasme o indique, al menos, la presencia de otras realidades existentes e impulse a la persona a investigar, desde sí misma, el conjunto de sus capacidades, los territorios recónditos de su mapa existencial, en definitiva, acercar su mundo finito a sus realidades infinitas:

Our early approaches to the Infinite
Are sunrise splendours on a marvellous verge
While lingers yet unseen the glorious sun.

What now we see is a shadow of what must come.

The earth's uplook to a remote Unknown
Is a preface only of the epic climb
Of human soul from its flat earthly state
To the discovery of a greater self
And the far gleam of an eternal Light (Aurobindo 1988: L I, C IV).

Veamos, a continuación, cuáles son las características que definen el lenguaje de la tradición literaria de la India, tradición a la que acude Sri Aurobindo en su

¹² Existen numerosos estudios acerca de la obra de R. Tagore y la repercusión de su obra literaria en bengalí e inglés. Podemos mencionar, entre otros, la obra de Cenker *The Hindu Personality in Education* o los ensayos recogidos en *Australian and Indian Literature* Narasimhaiah, C. D. (1977). *Search for Values in Literary Criticism*. Seminar on Australian and Indian Literature.

reelaboración de *Savitri* y referencia inexcusable en su incursión en el movimiento modernista.

REFERENCIAS:

Anand, M. R. (1969). A Plea for English for Higher Education. *Language and Society in India*. Shimla. 8.

Aurobindo, S. (1972). *The Future Poetry and Letters on Poetry, Literature and Art*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press.

Aurobindo, S. (1972a). *Letters on Savitri*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

Aurobindo, S. (1977). *Ojeadas y Pensamientos*. Buenos Aires, Dédalo.

Aurobindo, S. (1988). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books.

Aurobindo, S. (1992). *The Human Cycle : The Ideal of Human Unity. War and Self-Determination*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

Aurobindo, S. (1992a). Diversity in Oneness. *The Human Cycle. The Ideal of Human Unity. War and Self-Determination*. Pondicherry., Sri Aurobindo Ashram Trust.

Aurobindo, S. (1994a). *The Future Poetry*. Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.

Aurobindo, S. (1995). *Hymns to the Mystic Fire*. Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.

Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

Aurobindo, S. (1996b). *The Secret of the Veda*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

Aurobindo, S. and M. P. Pandit (1973). *Dictionary of Sri Aurobindo's yoga, compiled from the writings of Sri Aurobindo, by M. P. Pandit*. [Pondicherry,, Dipti Publications.

Collins, J. (1974). Savitri, Poetic Expression of Spiritual Experience. *Six Pillars. Introductions to the Major Works of Sri Aurobindo*. R. A. McDermott. Chambersburg PA, Wilson Books: 7-34.

Collinson, L. A. and A. Ghose (1987). *Savitri, a tale and a vision*. Calcutta, Writers Workshop.

Prose rendering of Savitri, poem by Aurobindo Ghose, 1872-1950, Indian philosopher.

Coward, H. (1989). "Language in Sri Aurobindo." *Journal of South Asian Literature* 24(1): 191.

- Das, B. K. (1994). Indian English Poetry: Retrospect and Prospect. *Indian Literature Today*. Delhi, Prestige Books.
- Das, S. K. (1995). *A Hystory of Indian Literature: 1911-1956*, Sahitya Akademi.
- Eliade, M. (1961). *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion. The significance of religious myth, symbolism, and ritual within life and culture*. New York, Harper & Row.
- Eliot, T. S. (1951). *Selected Essays*. London, Faber and Faber.
- Gupta, R. (1969). *Eternity in words: Sri Aurobindo's Savitri*. Bombay,, Chetna Prakashan.
- Iyengar, K. R. S. (1985). *Sri Aurobindo: A Biography and a History*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education.
- Iyengar, K. R. S. (n.d.). *Dawn to a Greater Dawn: Six Lectures on Sri Aurobindo's Savitri*. Simla, Indian Institute of Advanced Studies.
- Jacobs, G. (1973). *Guide to Sri Aurobindo's epic Savitri*. [Pondicherry,, Dipti Publications.
- Joshi, V. C. and Nehru Memorial Museum and Library. (1973). *Sri Aurobindo; an interpretation*. Delhi,, Vikas Pub. House.
- Kosambi, D. D. (1970). *The Culture and Civilization of Ancient India*. New Delhi, Vikas Publishing House.
- Kripalani, K. (1977). *The Literary Landscape in Modern India*. Seminar on Australian and Indian Literature, Hyderabad.
- McDermott, R. A. (1974). "Six pillars : introductions to the major works of Sri Aurobindo / edited by Robert A. McDermott."
- Mehta, R. (1972). *The dialogue with death: Sri Aurobindo's Savitri; a mystical approach*. Ahmedabad,, Rambhai N. Amin President World Union--Ahmedabad Centre]; distributors: Sri Aurobindo Ashram Books Distribution Agency Pondicherry.
- Mishra, D. S. (1989). *Poetry and philosophy in Sri Aurobindo's Savitri*. New Delhi, Harman Pub. House.
- Nandakumar, P. (1962). *A Study of Savitri*. Pondichery, Sri Aurobindo Ashram Press.
- Narasimhaiah, C. D. (1977). *Search for Values in Literary Criticism*. Seminar on Australian and Indian Literature.
- Narasimhaiah, C. D. (1989). "Aurobindo: Inaugurator of Modern Indian Criticism." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 87-103.

Pandit, M. P. (1982). *Introducing Savitri*. Pondicherry, Dipti Publications.

Phillips, S. H. (1989). "Savitri and Aurobindo's Criterion of "Spiritual Objectivity". *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 37-49.

Purani, A. B. (1970). *Sri Aurobindo's Savitri. An Approach and a Study*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

Reddy, A. (1997). *Savitri. The Infinite Adventure 5*. Lectures-Notes of classes held at Pondicherry, Pondicherry.

Schmidt, S., Serrano, Enrique (1998). *México y sus Fronteras: Población y Movimientos Migratorios*. México y sus Fronteras: Población y Movimientos Migratorios., Madrid, Instituto de México en España.

Singh, R. K. (1984). *Savitri : a spiritual epic*. Bareilly, Prakash Book Depot.

Steiner, G. (1967). *Language and Silence: Essays on language, Literature, and the Inhuman*. New York, Atheneum.

Verma, K. D. (1977). "Myth and Symbolism in Aurobindo's Savitri: A Revaluation." *Journal of South Asian Literature* 12.3 and 4: 67-72.

Verma, K. D. (1989). "Sri Aurobindo as a Poet: a Reassessment." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 10-26.

VI. Sri Aurobindo, epígono de la tradición *kavīa*

Me he centrado con tanto detalle en la literatura porque es, en efecto, no el completo, pero sí el más variado y amplio registro de la cultura de un pueblo.
(Aurobindo 1995b: 321)

Sri Aurobindo es un reconocido renovador de la tradición literaria y filosófica de su país. Conocer su postura crítica acerca del legado artístico de la India y hacia el arte en general nos ayudará a entender su propio postulado en la creación de *Savitri*, obra que, como ya hemos mencionado, retoma y renueva la tradición cultural de la India.

Sri Aurobindo integra el factor de búsqueda y cuestionamiento de la realidad que ha estado siempre presente en la cultura y literatura India, marcando continuas y vívidas luces de renacimiento (Narasimhaiah 1977: 77). Así, los Vedas y las Upanishads primeramente; más tarde el advenimiento de Buda en el siglo VI a.C. y su utilización de un idioma cercano al pueblo, el Pali, para acercar el conocimiento de las fuentes de la tradición; después las postulaciones de Shankara en el siglo VIII de nuestra era, centrándose en la crítica a la situación de los intocables; Ramanuja en el siglo XII d. C.; Basaveswara transmitiendo la riqueza de los Vedas y las Upanishads en un dialecto regional. Cinco siglos más tarde la rebelión de la India a la supremacía mogul hasta que, finalmente, son derrotados por el pueblo británico. De nuevo, la protesta política contra el nuevo poder colonizador a través de la rebelión de Sepoy en el siglo XIX; la creación del *Aryasamaj* y el *Brahmosamaj* en religión, así como las figuras de Ramakrishna y Vivekananda, que utilizará el nuevo conocimiento científico para reclamar la grandeza del Hinduismo original; este aspecto será completado por Gandhi más tarde, quien

llamará continuamente la atención hacia el orgullo de la tradición, pavimentando el camino hacia la independencia (Narasimhaiah 1977: 88). Sri Aurobindo es un significativo eslabón en la larga lista de renovadores culturales, sociales y espirituales que la India ofrece al mundo.

La búsqueda espiritual siempre ha sido central en la vida de la India (Preciado Solís 1996). Es la representación de la conciencia integradora que caracteriza la tradición hindú. El contacto del arte, la literatura, la política, la economía y la reforma social con la religión facilita el desarrollo de la cultura y su completa integración en la corriente de la vida (Narasimhaiah 1977: 88). El liderazgo es provisto por figuras como Raja Rammohan Roy, el ya mencionado Vivekananda, Tagore, Sri Aurobindo, Gandhi y Nehru que, si bien modernos en cuanto a su perspectiva, derivan su principal fuerza del pasado de la India (Narasimhaiah 1977: 103).

Narasimhaiah señala que uno de los grandes errores de la crítica india ha sido la adopción de marcos de referencia distintos a las premisas críticas tradicionales que no implican una renovación de las antiguas clasificaciones críticas. No obstante, la integración de tales categorías indica, al menos, “el profundo carácter crítico de la percepción hindú en su análisis de las obras de arte” (Narasimhaiah 1977: 103). De acuerdo al mencionado autor, Sri Aurobindo manifiesta una igual o mayor capacidad crítica que el más popular Ananda Coomaraswamy (Narasimhaiah 1977: 103). Ambos combinan el conocimiento del pasado, especialmente del pasado de India, y una elevada sensibilidad hacia la cultura moderna y occidental. Sri Aurobindo pertenece a una serie de relevantes figuras de su país que muestran una marcada capacidad de síntesis, de integración de los paradigmas del pasado y el presente.

Nuestro autor es una reconocida figura del movimiento neo-hinduista. Junto a intelectuales como Dayananda Saraswati, proporciona una contra-crítica necesaria en un contexto histórico donde las principales bases de la tradición hindú están siendo malinterpretadas por el poder colonizador y la cultura occidental. Sri Aurobindo presenta su análisis de la cultura india y su crítica a las mencionadas interpretaciones en *The Foundations of the Indian Culture* y obras como *The Secret of the Veda*. En *Savitri*, retoma la base cultural y la experiencia espiritual de la India, evocando en sus versos a los Vedas y las Upanishads, la Gita, los Tantras, el Vedanta, ecos de los poemas de Kabir, Nanak, Ramanand, Tulsi, Dadu y Chaitanya. Recupera la esencia de la tradición y la integra al nuevo amanecer del renacimiento indio, caracterizado por un profundo tono espiritual que impregna la vida cultural y social del país, y de la que el mencionado *Brahmo Samaj* y el *Arya Samaj*, así como el *Prarthana Samaj* son algunas de sus bien conocidas expresiones (Purani 1970: 24). En *Arya* publica sus reflexiones acerca del arte de su país. Adentrémonos en sus principales planteamientos.

El arte es la expresión del alma de un pueblo, su cultura, la materialización estética de su visión de la realidad. De las diferentes artes que ilustran la mente de un pueblo, la literatura es la que proporciona la visión más flexible y variada, la que transmite los diferentes matices de su ser interior, su idiosincrasia (Aurobindo 1995b: 255). La grandeza de una literatura no sólo radica en su contenido y en la belleza estética con la que transmite su idea o visión de la realidad, sino en el grado en el que potencia y hace surgir el ideal de un pueblo, una era y una cultura (Aurobindo 1995b: 255). En este sentido, la aportación del sánscrito tanto en cantidad como en calidad es clara: una lengua de reconocida originalidad, fuerza y belleza,

(...) uno de los más magníficos, perfectos y maravillosos instrumentos literarios desarrollados por la mente humana, paralelamente majestuoso, dulce y flexible, fuerte y claramente formado, pleno, vibrante y sutil, y cuya calidad y carácter deberían ser evidencia suficiente de la calidad y carácter de la raza que lo utilizó como medio de expresión de su mente y su cultura (Aurobindo 1995b: 255-256).

Sri Aurobindo recuerda al lector que el legado literario de la India no debe ser valorado sólo por las creaciones sánscritas, sino también por la literatura budista en pali y las literaturas poéticas de las lenguas sánscritas y dravídicas. En su opinión, el conjunto de los textos no desmerece en calidad o cantidad las creaciones realizadas por la Europa clásica, medieval o moderna:

Al analizar el acervo literario del subcontinente es necesario tener presentes las obras del Veda, las Upanishads, el Mahabharata y el Ramayana, autores como Kalidasa, Bhavabhuti, Bhartrihari y Jayadeva y las creaciones del drama, la poesía y el romance clásicos, es decir, el Dhammapada y los Jatakas, el Panchatantra, los autores Tulsidas, Vidyapati, Chándidas y Ramprasad, Ramdas, Tukaram, Tiruvalluvar y Kamban, las canciones de Nanak, Kabir y Mirabai y las creaciones de los santos *shaivas* del sureste de la India, así como los Alwars (Aurobindo 1995b: 256).

Los autores y obras citados son sólo algunos de los que Sri Aurobindo destaca como representativos de la actividad literaria de un pueblo que no ha dejado de producir obras de calidad desde hace, al menos, más de tres mil años. La falta de comprensión o valoración que existe en algunos críticos europeos hacia la literatura india se debe a su pertenencia a tradiciones estéticas distintas, sus diferentes métodos de creación y apreciación de las estructuras que conforman las creaciones literarias:

La mente acostumbrada a las técnicas de la literatura europea espera el mismo tipo de satisfacción estética en las creaciones indias; encuentra, en su lugar, la rica diferencia que caracteriza la expresión literaria de este pueblo. El sentimiento resultante es una mezcla de atracción e insatisfacción (Aurobindo 1995b: 258).

Sri Aurobindo expone, de una manera concisa y sistemática, su posición hacia la tradición literaria de la India: la tradición india es, ante todo, profundamente espiritual; la espiritualidad impregna cada una de sus facetas artísticas y proporciona persistencia,

continuidad y coherencia a la actividad literaria del país, a pesar de sus grandes cambios. El espíritu es la fuente y el impulso que propicia la formulación de nuevas ideas y el que posibilita e inicia los cambios de la vida nacional en sus diferentes aspectos (Aurobindo 1995b: 316). Sri Aurobindo comenta:

La nota dominante de la mente india, el temperamento que ha estado en la base de toda su cultura y ha originado y apoyado la mayor parte de su acción creativa en la filosofía, la religión, el arte y la vida ha sido, he insistido, espiritual, intuitivo y psíquico: pero esta tendencia fundamental no ha excluido sino, más bien, ha apoyado poderosamente una fuerte y rica actividad intelectual, práctica y vital (Aurobindo 1995b: 307).

Los primeros textos a considerar son los Vedas. El Veda es la creación de una etapa en la que la mentalidad de un pueblo se manifiesta a través de la intuición y el símbolo dando voz a “la Palabra que descubría la Verdad, arrojando en la imagen y el símbolo las significaciones místicas de la vida” (Aurobindo 1995b: 260). La obra literaria se transforma en un descubrimiento y una revelación de las potencialidades de la palabra. La palabra se torna en una revelación de la intuición, no en el producto del intelecto, de la lógica o la razón. La palabra que transmite la visión del alma se transforma en *mantra*, en la representación rítmica de la intuición (Aurobindo 1995b: 260).

Desde el punto de vista de nuestro autor, la falta de comprensión que sufren los textos védicos se debe a la diferencia existente entre la mentalidad que los crea y la mentalidad que los analiza. Si la primera es básicamente intuitiva y simbólica, la segunda corresponde a una era altamente intelectualizada, gobernada por la razón y la vida práctica y material, que utiliza la imaginación como un juego estético y no como uno de los factores que impulsan la apertura de las puertas de la verdad (Aurobindo 1995b: 259).

De acuerdo con el análisis propuesto por Sri Aurobindo, los autores del Veda son los poetas videntes, los que escuchan y ven la Verdad, *kavayah satyasrutayah* (Aurobindo 1995b: 261). Así, el Veda es el libro que transmite el conocimiento tal y como ha sido percibido por la experiencia interior; su simbolismo es la expresión poética de una vivencia espiritual que encuentra sus epígonos en las imágenes y figuras retóricas de los Tantras y Puranas, los poetas Vaishnavas y los sufis, algunos poetas chinos y, en el mundo contemporáneo, en la poesía de Tagore (Aurobindo 1995b: 264). El papel del poeta védico es

(...) revelar, de una manera u otra, su mundo interior y las significaciones espirituales del mundo que le rodea, los poderes, visiones y experiencias de otros planos de conciencia diferentes a aquellos con los que nuestras mentes están familiarizados (Aurobindo 1995b: 264).

Para ello, utiliza las imágenes que encuentra en su propia vida, en la humanidad, en la naturaleza y les confiere el significado espiritual que quiere transmitir. Para el poeta védico, los mundos físicos y psíquicos son la doble manifestación de los dioses cósmicos, nombres o atributos del Ser o Espíritu creador de la realidad. La vida interna y externa de la persona es fruto del “comercio divino con esos dioses o poderes representantes de la Realidad Última” (Aurobindo 1995b: 265).

En definitiva, la filosofía, la religión y los aspectos culturales esenciales de la India se encuentran en los escritos de estos poetas-videntes cuyos versos son las semillas de las que surgen las siguientes expresiones espirituales del país (Aurobindo 1995b: 267). Sri Aurobindo señala que la mentalidad india se caracteriza por su *positivismo psíquico*, es decir, la presencia y experiencia práctica de conceptos psicológicos que en otros contextos se consideran fuera del ámbito de lo comprobable desde un punto de vista práctico, pragmático o positivista. Este positivismo psíquico

conforma una característica omnipresente en la cultura religioso-filosófica y poética de la India, y está presente, incluso, en la literatura seglar (Aurobindo 1995b: 268).

Desde el punto de vista de nuestro autor, las Upanishads son la obra suprema de la mente india, el registro de sus experiencias espirituales más íntimas, la expresión de una mentalidad en la que filosofía, religión y poesía adoptan la misma forma (Aurobindo 1995b: 269). De acuerdo con el análisis aurobindiano, las características de los textos upanishádicos son las siguientes: primeramente, la religión upanishádica tiene como objetivo primordial el descubrimiento de Dios, del Ser de la realidad más elevada y completa del espíritu, trascendiendo la práctica del culto y las aspiraciones éticas o religiosas; en segundo lugar, la filosofía presente en las Upanishads no consiste en una especulación intelectual y abstracta acerca de la Verdad, sino en la descripción de una Verdad “vista, sentida y experimentada”; finalmente, la poesía upanishádica es el resultado estético de una mente que trasciende su ámbito común para expresar la maravilla y la belleza de las experiencias espirituales menos comunes, la visión del ser, Dios y el universo (Aurobindo 1995b: 269).

La obra de Sri Aurobindo muestra paralelismos con los textos upanishádicos: *Savitri*, al igual que las Upanishads, es Vedanta¹, un *libro de conocimiento* en el sentido hindú de la palabra, *jñana*. Es decir, conocimiento no como especulación intelectual acerca de la verdad, sino como visión y experiencia que se produce desde el ser interior, desde una comprensión espiritual que se realiza mediante la identificación del ser interior con el objeto de conocimiento (Aurobindo 1995b: 271). Al igual que sus

¹ Ver, al respecto, el ensayo de Ananda Reddy, “Savitri –The Veda of Future” Reddy, A. (1997). *Savitri-The Veda of Future. Sri Aurobindo and the New Age. Essays in memory of Kishor Gandhi*. K. D. S. y. Nirodbaran. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education: 80-89.

antecesores upanishádicos, *Savitri* es un poema épico acerca del conocimiento del ser, Dios y el mundo, que continúa y desarrolla el contenido ya presentado por los Vedas, expresando, de una manera más clara, aquello que en los himnos védicos está arropado por la cubierta del símbolo y el misterio (Aurobindo 1995b: 274). Asimismo, las Upanishads expresan la experiencia mística con un lenguaje más abierto y comprensible al utilizado por las imágenes y símbolos rituales del Veda y los Brahmanas, experiencia que se reafirma en la vivencia mística de Sri Aurobindo. Las imágenes y símbolos significativos para el poeta-vidente védico, pero carentes de significado para la inteligencia común, adquieren una nueva forma más expresiva y reveladora en el lenguaje upanishádico que expresa de manera explícita su mensaje espiritual (Aurobindo 1995b: 277).

Sri Aurobindo mantiene la tesis de que las Upanishads son los textos donde surge un tipo de conocimiento al que la ciencia moderna está regresando, manifestándolo desde su propio método científico, con un lenguaje intelectual y racional. Un ejemplo de ello es la ciencia de la psicología y el psicoanálisis que proponen, como ya hicieron anteriormente los textos de la tradición hindú, la existencia de un tipo de conciencia subconsciente o inconsciente que permanece detrás de la conciencia física de vigilia. Ambos acercamientos occidentales al mundo de la conciencia reconocen la presencia de un tipo de realidad psíquica que configura, de forma subliminal, las operaciones de la mente despierta. Nuestro autor comenta:

No es desacertado admitir, por lo tanto, que a través de un lenguaje simbólico diferente a la expresión más lógica y racional de la era contemporánea, los sabios de la antigüedad llegaron al descubrimiento de realidades que sólo ahora están empezando a ser corroboradas por el mundo de la ciencia y la tecnología (Aurobindo 1995b: 278).

Savitri es la exposición poética de los diferentes niveles de realidad mental o conciencia que Sri Aurobindo constata desde su práctica yóguica². Nuestro autor enfatiza:

(...) las afirmaciones de los antiguos sabios, a pesar de lo desconcertantes que puedan resultar para la mente racional debido a la forma en la que son expresadas, no pueden ser rechazadas como si fueron fruto de un misticismo infantil, pues son la expresión imaginaria, natural a la mentalidad de su tiempo, de aquello que la razón, a través de sus propios procesos, nos está mostrando ahora como verdad, una verdad profunda y una verdadera realidad del conocimiento (Aurobindo 1995b: 278).

Sri Aurobindo no duda en afirmar que difícilmente se puede percibir actualmente la riqueza de contenido de estos textos si las traducciones contemporáneas no transmiten las numerosas sugerencias y los varios significados presentes en el original, “cuyas palabras son el eco del conocimiento de la antigüedad”, un conocimiento que, insiste, no puede ser captado por la mente racional que se pierde en los “múltiples laberintos de significación del símbolo” (Aurobindo 1995b: 280). Una vez más, el significado de los textos védicos y upanishádicos es claro para nuestro autor:

(...) el alma de la India nace y surge de estos textos, se eleva desde su tierra al supremo imperio del espíritu. Los Vedas y las Upanishads no son sólo la fuente de la filosofía y la religión hindú, sino de todo el arte, la poesía y la literatura (Aurobindo 1995b: 280).

De ahí las continuas citas presentes en *The Life Divine* y las alusiones a las experiencias planteadas por las Upanishads reflejadas en la palabra poética de *Savitri*. La siguiente etapa, la era de los sistemas filosóficos y los *Shastras* o tratados sociales, define un periodo en el que se sistematiza y justifica racionalmente las verdades ya descubiertas por la intuición y la experiencia espiritual. La vida se presencia con la mirada de la razón y la lógica (Aurobindo 1995b: 282). La frase intuitiva y simbólica es

² *The Hierarchy of Minds*, recopilación realizada por Jyoty y Prem Sobel, reúne los principales pasajes en los que Sri Aurobindo describe los diferentes planos mentales. Los compiladores integran parte de la obra poética de Sri Aurobindo y la relaciona con su psicología. Igualmente, se puede acudir a la obra de Dalal o Norman Dowsett para un detallado estudio sobre este aspecto temático.

sustituida por un lenguaje marcadamente intelectual. La literatura de este periodo está representada por las dos grandes epopeyas, el *Mahabharata* y el *Ramayana*. Nuestro autor resume así su posición respecto a estas dos obras:

El *Mahabharata* y el *Ramayana* son *itihasa*, leyendas o historias que pertenecen a la tradición histórico-literaria cuyo objetivo es representar un mito significativo o una historia que exprese ideales religiosos o éticos que eduquen la mente del pueblo (Aurobindo 1995b: 285).

La intención de los poetas que escriben o contribuyen a engrandecer estas obras no es contar una antigua historia ilustrada con bellos versos. Los poetas épicos son escultores y arquitectos de la vida (Aurobindo 1995b: 285) que imprimen una vena filosófica en sus creaciones e integran la antigua cultura de la India mediante un lenguaje de tono más intelectual y expositivo. Las epopeyas indias, especialmente el *Mahabharata*, han sido descritas como “enciclopédicas” (Winternitz 1972: 317), característica que ha hecho que A.B. van Buitenen señalara:

Si se tuviera que hacer una analogía para la cultura occidental, se tendría que imaginar algo como lo siguiente: una *Iliada*, algo menos estrechamente estructurada de lo que ahora es, incorporando una versión abreviada de la *Odisea*, bastante de Hesiodo, algunas escenas adaptadas de Herodoto, fragmentos pre-socráticos asimilados y distorsionados. Sócrates integrado en Platón, integrado en Plotino, una proporción suficiente de los *Evangelios* integrados en historias moralizantes, elaborados en un conjunto de 200,000 versos editados, pulidos y adaptados a la estructura métrica del hexámetro mediante la participación de sucesivas oleadas de anónimos padres religiosos. En la tradición occidental esto parece increíble. En la civilización india el *Mahabharata* es un hecho (Dimock 1974: 53).

El *Mahabharata* ha sido denominado como *el quinto Veda* y, junto con el *Ramayana*, es considerado como *dharmashastra*, el cuerpo de una significativa enseñanza religiosa, ética, social y política. Su paradigmática influencia sobre el pueblo indio ha hecho que sea descrita como “el quinto Veda”, “la Biblia del pueblo indio” (Aurobindo 1995b: 285). Sri Aurobindo delimita esta concepción folclórica y añade que la Biblia del pueblo indio, si se quiere utilizar una analogía más precisa, estaría

compuesta por “el Veda y las Upanishads, los Puranas y los Tantras, los Dharmashastras y todo el conjunto de poesía religiosa de las lenguas regionales” (Aurobindo 1995b: 285). Sri Aurobindo destaca la relevancia de las lenguas regionales, anticipando la atención que le dará la crítica india moderna.

El papel de las epopeyas es popularizar las ideas filosóficas, éticas y las prácticas culturales. Como veremos en el capítulo dedicado a la Modernidad, *Savitri* sigue los pasos de la tradición que la precede y populariza su visión de la existencia acercando la experiencia del místico mediante un lenguaje simbólico y contemporáneo, plagado de términos del mundo de la ciencia, la tecnología y la realidad del momento que ilustran experiencias difícilmente comunicables. *Savitri* es un puente que vincula la experiencia del autor y la posibilidad de actualización de esa misma experiencia en la vivencia del lector.

Se dice, popularmente, que todo lo que existe en la India está en el *Mahabharata*. Sri Aurobindo precisa aún más:

El *Mahabharata* no es sólo la historia de los Bharatas, la epopeya de un temprano evento que se había transformado en una tradición nacional sino, en una escala más amplia, la epopeya del alma y de la mente religiosa y ética y los ideales sociales, políticos y la vida cultural de la India (Aurobindo 1995b: 286).

Sri Aurobindo establece un claro paralelismo entre esta epopeya y su propia obra épica: si el *Mahabharata* conforma el alma del pueblo indio hasta ese momento, *Savitri* es la obra que ilustra el alma de la persona en el umbral de su estadio futuro, el nuevo estado al que debe llegar no sólo el pueblo indio sino la humanidad. *Savitri* sigue los pasos del *Mahabharata*: ambos son *itihasa*, una *leyenda* que ilustra las ideas centrales de la vida y la cultura, de la antigua batalla del Deva y el Asura, el Dios y el Titán tal y como son representados desde el punto de vista humano. Ambas marcan un nuevo

estadio evolutivo: si el *Mahabharata* plantea una nueva norma de justicia y corrección, el imperio del Dharma, *Savitri* dibuja el mapa de la supermente, el nuevo estadio gobernado por el ser gnóstico.

Al igual que en el *Mahabharata* y en la *Gita*, en *Savitri* se insertan, continuamente, las ideas de las Upanishads y de las grandes filosofías, dándoseles un nuevo desarrollo. La síntesis de estas ideas es inevitable, dado que Sri Aurobindo ratifica, desde la experiencia, las verdades expresadas en los antiguos textos de los *rishis*. Sri Aurobindo dibuja una imagen de Valmiki, el creador del *Ramayana*, que bien podríamos aplicar a él mismo:

El poeta nos hace conscientes de las inmensas fuerzas que permanecen detrás de la vida y establece la acción en un maravilloso escenario épico (...) las montañas y el océano, el bosque y la naturaleza, son descritos con una amplitud que nos hace sentir como si el mundo completo fuera el escenario de su poema (...) (Aurobindo 1995b: 290).

En *Savitri* encontramos, igualmente, que el escenario es la vida interior de la persona, leída como metáfora de la experiencia cósmica.

Sri Aurobindo señala que las objeciones realizadas por la crítica occidental hacia las principales epopeyas de la tradición india son fruto de una diferencia de mentalidad y gusto estético. Señalaremos que, al igual que en *Savitri*,

(...) la amplitud del plan y lo minucioso del detalle pueden asombrar o cansar la mente acostumbrada a límites menores, a un ritmo más rápido de vida, una visión e imaginación que se fatiga más fácilmente, pero la estructura de estas obras es consustancial a la amplitud de visión y la intensa curiosidad por las circunstancias características de la mente india, el hábito de la conciencia cósmica y su visión y experiencia (Aurobindo 1995b: 291).

Es relevante el paralelismo que encontramos entre la cita anterior y sus comentarios acerca de la amplitud del plan compositivo de *Savitri* en *Letters on Savitri*.

Por otra parte, en ambos casos, la vida no es contemplada desde la perspectiva realista u objetiva habitual a la mente física, sino en constante relación con lo que hay detrás, la acción humana rodeada e influida por poderes y fuerzas dáivicas, asúricas, rakshajicas³ (Pandit 1973: 13, 212). La objeción de que, como resultado de esta perspectiva, el individuo deviene una marioneta de fuerzas impersonales no es justificable ni en la realidad de las epopeyas indias ni en *Savitri*, pues a través de su enfrentamiento y superación de esas fuerzas, los personajes ganan en grandeza y fuerza de acción y son ennoblecidos por una “impersonalidad que eleva su personalidad”⁴ (Aurobindo 1988: L VI). La mezcla de la naturaleza y la *supranaturalidad* son consecuencia de esa misma concepción de la existencia, de la presencia de una realidad más grande en la vida, los poderes ganados gracias a *tapasya*, el trabajo de desarrollo espiritual y perfeccionamiento de las capacidades presentes (Pandit 1973: 275), las frecuentes indicaciones de la acción psíquica y su influencia. La crítica que señala el carácter exagerado del tipo de acción presente en estos textos es igualmente inválida si se tiene en cuenta que la acción corresponde a niveles que trascienden el nivel humano en su estado de desarrollo normal. Sri Aurobindo señala que se deben exigir modos de acción consonantes a la verdad del nivel de existencia que es concebido por la imaginación del poeta. El autor proporciona las características externas del personaje como instrumento secundario de la presentación; su objetivo es acercar la cualidad interna del alma, la vida interior del personaje (Aurobindo 1995b: 292):

Estas epopeyas no son, por lo tanto, un simple conjunto de leyenda y folclore sin transmutar, como se señala ignorantemente, sino una representación profundamente artística de las significaciones internas de la vida, la presentación viva de un fuerte y noble pensamiento, una mente desarrollada en lo ético y estético y en un elevado ideal social y político, la imagen del alma de una gran cultura. Tan rica en la frescura de vida pero inmensurablemente más profunda y

³ Ver al respecto el Diccionario de Yoga de Pandit Pandit, M. P. (1973). *Dictionary of Sri Aurobindo's Yoga*. Pondicherry, Dipti Publications.

⁴ En el Libro VI, Narad señala: “Those who can stand alone meet God”.

evolucionada en pensamiento y contenido que la griega; tan avanzada en la madurez de su cultura pero más vigorosa, vital y juvenil en su fuerza que la poesía épica latina: los poemas épicos indios fueron creados para servir una función nacional y cultural más completa y grande, y que hayan sido recibidas y absorbidas por ambos, los de mayor y menor nivel social, los educados y las masas, y permanecido a través de veinte siglos como una parte íntima y formativa de la vida de toda la nación es, en sí misma, la mayor evidencia posible de la grandeza y elegancia de esta antigua cultura india (Aurobindo 1995b: 293).

Sri Aurobindo retoma la característica del positivismo psicológico en lo que denomina su objetividad espiritual, un aspecto que retomaremos al analizar su simbología y que está presente en toda su obra. El autor señala:

Es esta tendencia de la mente india, su *sinceridad espiritual y positivismo psíquico* lo que hace del Veda y las Upanishads y la poesía religiosa y filosófico-religiosa más tardía tan poderosa en inspiración e íntima y viva en expresión e imagen, y tiene su efecto menos absorbente, pero todavía notable, en la elaboración de la idea poética y la imaginación, incluso en la literatura más secular (Aurobindo 1995b: 268)

El positivismo psicológico nos conduce al concepto de experiencia de la divinidad y su transcripción a través del lenguaje. La objetividad espiritual es la clave de la creación de *Savitri*⁵. El halo espiritual caracteriza cada una de las facetas de la vida hindú y está presente, asimismo, en *Savitri*: la vida de ermitaño en el bosque de Satyavan y Dyumatsena, el sacrificio de Aswapathy y *Savitri*, la presencia de Narad, el *rishi* mensajero de la divinidad.

Tanto en lo referente a la objetividad espiritual o positivismo psíquico como a la característica de sinceridad espiritual vemos en Sri Aurobindo al continuador de la tradición *kavi*, el *rishi* de la modernidad, el epígono de una tradición ya inaugurada por los creadores de los Vedas. El *kavi* o *rishi* construye, a través de la palabra, un puente de

⁵ Ya mencionamos este concepto en el capítulo anterior. Podemos ver, al respecto, el artículo de Phillips, S. H. (1989). "*Savitri* and Aurobindo's Criterion of "Spiritual Objectivity"." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 37-49. Asimismo, encontramos importante información en el epistolario recogido en Aurobindo, S. (1972a). *Letters on Savitri*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

significación entre los crípticos misterios de la existencia (Aurobindo 1994a: 196-197), responde a la interrogación que plantea nuestro autor en *Savitri*:

But who shall pierce into the cryptic gulf
And learn what deep necessity of the soul
Determined casual deed and consequence?
Absorbed in a routine of daily acts,
Our eyes are fixed on an external scene;
We hear the crash of the wheels of Circumstance
And wonder at the hidden cause of things (Aurobindo 1988: LI, C IV).

El poeta da voz al Silencio de Brahman⁶, evoca la Palabra de Brahman, da forma al infinito, crea un molde poético desde el que expresa una realidad que trasciende e impregna los diferentes niveles de conciencia existentes. El poeta que sigue los pasos de sus antecesores da cuerpo a la eternidad:

In the wide signless ether of the Self,
In the unchanging Silence white and nude,
Aloof, resplendent like gold dazzling suns
Veiled by the ray no mortal eye can bear,
The Spirit's bare and absolute potencies
Burn in the solitude of the thoughts of God.

A rapture and a radiance and a hush,
Delivered from the approach of wounded hearts,
Denied to the Idea that looks at grief,
Remote from the Force that cries out in its pain,
In his inalienable bliss they live (Aurobindo 1988: L I, C IV).

En el capítulo dedicado a la poesía mística como experiencia autobiográfica estableceremos una conexión más amplia. No obstante, es necesario establecer un primer vínculo entre los antiguos creadores de los himnos, los poetas videntes, los *kavis* o *rishis* del pasado y nuestro propio autor para mostrar en qué medida, como ya anunciamos en el epígrafe, Sri Aurobindo es el continuador de la tradición *kavia*.

⁶ Sri Aurobindo escribe: “Desde este Silencio surge la Palabra que crea los mundos; pues la Palabra expresa aquello que está velado por voluntad propia en el Silencio”. Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

La labor del poeta depende no sólo de sí mismo y su época, sino de la mentalidad de la nación a la que pertenece y la tradición y entorno espiritual, intelectual y estético que crea para él (Aurobindo 1994a: 36).

Los *kavis* o *rishis* transmiten en sus versos la imagen de una realidad que trasciende la visión cotidiana de sus congéneres; vislumbran, desde sus posiciones aventajadas en los reinos de la conciencia, nuevos estados del ser, realidades ya presentes que aguardan la evolución del individuo para ser percibidas. Los *rishis* y *kavis* impulsan a sus congéneres a concebir la posibilidad de realizar sus propios estados transcendentales:

Too seldom is the shadow of what must come
 Cast in an instant on the secret sense
 Which feels the shock of the invisible,
 And seldom in the few who answer give
 The mighty process of the cosmic Will
 Communicates its image to our sight,
 Identifying the world's mind with ours.
 Our range is fixed within the crowded arc
 Of what we observe and touch and thought can guess
 And rarely dawns the light of the Unknown

Waking in us the prophet and the seer.

The outward and the immediate are our field,
 The dead past is our background and support;
 Mind keeps the soul prisoner, we are slaves to our acts;
 We cannot free our gaze to reach *wisdom's sun* (Aurobindo 1988: LI, CIV). Énfasis añadido.

La creación de *The Secret of the Veda*, *The Foundations of the Indian Culture*, *Essays on the Gita*, *Hymns to the Mystic Fire* y las Upanishads, y la reelaboración de varias leyendas del *Mahabharata*, como el poema que aquí analizamos, son una muestra del papel fundamental que nuestro autor juega en el movimiento neohinduista, en el

renacimiento de la cultura india. En *Savitri*, Sri Aurobindo, la palabra poética y la simbología devienen un encuentro y renovación de la experiencia espiritual.

La obra poética de Sri Aurobindo presenta matices comunes a la de sus antecesores, matices que se hacen patentes al contrastar su obra creativa, su análisis de los himnos védicos y los poemas de autores como Nanak y Kalidasa. Sri Aurobindo evoca su propio perfil como poeta al describir la acabada forma métrica y la constante sutileza de los himnos védicos, la habilidad técnica y la personalidad poética de los *rishis*:

Los poetas védicos no son simples artesanos rudos, bárbaros y primitivos, sino la respiración viva de un arte consciente y supremo que forma sus creaciones a través de una inspiración *que se observa a sí misma* (Aurobindo 1996b: 54).

Tanto para los *rishis*, como para Sri Aurobindo, el arte de la expresión es un medio, no un objetivo; su principal preocupación es transformar la poesía en un medio de progreso espiritual para sí mismo y sus congéneres. El verso se eleva desde su alma y se transforma en una herramienta de su mente, en un vehículo que expresa momentos significativos o críticos en la historia de su vida interior (Aurobindo 1996b:10). Sri Aurobindo señala respecto a la relación existente entre el kavi o rishi védico y la creación poética:

La poesía le ayuda a expresar a la divinidad en sí mismo, a destrozar la devoradora ignorancia; se transforma en un arma en las manos de quien persigue la perfección (Aurobindo 1996b: 10).

Siguiendo la simbología védica que Sri Aurobindo retoma en *Savitri*, diríamos que el poeta *kavi* reluce como los rayos de Indra contra aquellas fuerzas que ocultan el conocimiento en los resquicios de la conciencia, fuerzas simbolizadas en los himnos védicos por el “Lobo en el camino”, el “Ladrón al lado de las corrientes” (Aurobindo

1996b: 51). Aswapathy, en su viaje de conocimiento, recorre los caminos del infierno dantesco⁷:

Companionless he roamed through desolate ways
 Where the red Wolf waits by the fordless stream
 And Death black eagles scream to the precipice,
 And met the hounds of bale who hunt men's hearts
 Baying across the veldts of Destiny,
 In footless battlefields of the Abyss
 Fought shadowy combats in mute eyeless depths,
 Assaults of Hell endured and Titan strokes
 And bore the fierce inner wounds that are slow to heal (Aurobindo 1988: LII, CXI, 266).

Como ya vimos, en *Savitri* Sri Aurobindo recrea la técnica establecida por los antiguos *rishis*, haciendo de cada verso un pensamiento completo, una entidad capaz de permanecer en sí misma como un todo y engarzada, simultáneamente, en el conjunto de la estrofa y el poema (Aurobindo 1972a: 727). El verso así concebido es la reproducción lingüística de una visión del alma, el encuentro entre la palabra y la esencia de la realidad. La visión es el poder característico del poeta: a través de la visión, el poeta comunica su percepción única de la realidad (Aurobindo 1994a:27). El poeta que sigue los pasos de los *kavis* védicos transmite en su creación la visión de la Verdad, la vibración del infinito que sugiere la palabra, aquella que recrea, como vemos en *Savitri*, “A shapeless Energy, a voiceless Word (...) And makes the symbol equal with the truth” (Aurobindo 1988: LI, CIV, 60). Como veremos en el capítulo dedicado al método creativo del poema, el poeta aguarda, desde el trabajo paciente, la inspiración que guíe su intelecto para encontrar *the*

⁷ En el estudio comparativo realizado entre *Savitri* y *La Divina Comedia*, Prema Nandakumar establece relevantes paralelismos entre ambas obras Nandakumar, P. (1981). *Dante and Sri Aurobindo : a comparative study of The Divine Comedy and Savitri*. Madras, Affiliated East-West Press.

unavoidable word, la palabra y el ritmo que mejor responde a la realidad que describe y de la que es portavoz:

Ablaze upon creation's quivering edge,
Dawn built her aura of magnificent hues
And buried its seed of grandeur in the hours.
An instant's visitor the godhead shone:
On life's thin border awhile the Vision stood
And bent over earth's pondering forehead curve (Aurobindo 1988:LI, CI, 6).

Al igual que en los himnos védicos, la creación de *Savitri* no es sólo un ejercicio poético, sino la transmisión de una vivencia espiritual que vincula el yo profundo del individuo con el infinito, estableciendo los lazos velados de *Atman* y *Brahman*. La técnica de composición deviene secundaria respecto al contenido: es el resultado de la evocación sutil de un ritmo infinito, el ritmo de *Brahman*.

En el *rishi* del siglo XX, la palabra refleja la estructura palimpséstica del ser, evidencia diferentes estadios de conocimiento y experiencia. La lectura del poema y su comprensión se transforman en un espejo del espíritu: un mismo lenguaje, el del espíritu, y diferentes materializaciones lingüísticas que expresan las experiencias múltiples por las que se llega a la vivencia del ser profundo, un lenguaje que se adapta a la mente y la concepción del mundo en el entorno histórico en el que el místico transmite su experiencia. En su cita al *rishi* Dirghatamas, Sri Aurobindo se une a la idea de “el Existente es Uno pero los sabios Lo expresan de forma variada”(Aurobindo 1996b: 53). Diferentes lenguas para hablar de la Unidad inmersa en la multiplicidad de la existencia, lenguas creadas para reproducir el eco del Infinito en la vibración afín de la palabra. La poesía es el arpa donde reverbera la armonía de la eternidad. Los místicos

avanzan, pioneros en el campo del espíritu, creando caminos, encendiendo luces donde antes sólo había oscuridad:

Only the Immortals on their deathless heights
 Dwelling beyond the walls of Time and Space,
 Masters of living, free from the bonds of Thought,
 Who are overseers of Fate and Chance and Will
 And experts of the theorem of world-need,
 Can see the Idea, the Might that change Time's course,
 Come maned with light from undiscovered worlds,
 Hear, while the world toils on with its deep blind heart,
 The galloping hooves of the unforeseen event,
 Bearing the superhuman rider, near
 And, impassive to earth's din and startled cry,
 Return to the silence of the hills of God;
 As lightening leaps, as thunder sweeps, they pass
 And leave their mark on the trampled breast of Life (Aurobindo 1988: LI, CIV, 53-54).

El lenguaje refleja la progresión del ser que lo utiliza . Sri Aurobindo devuelve a la palabra la flexibilidad presente en los *slokas* védicos, recupera el significado oculto del símbolo, superando los límites de una significación anclada en la apariencia, contraída en la sola posibilidad de su matiz más externo. El lenguaje se petrifica y deviene rígido cuando la persona olvida el marcado significado espiritual que le dio vida originariamente, un proceso inevitable en todo idioma, como ya se experimentó en los Vedas donde

La letra sobrevivía aunque su espíritu se olvidaba; el símbolo, el cuerpo de la doctrina, permanecía, pero el alma del conocimiento había volado de sus ropajes (Aurobindo 1996b: 53).

Sri Aurobindo revive en sus versos el carácter simbólico y mántrico que define los versos del Veda: sonidos que producen una reverberación infinita, que se adaptan a la capacidad de entendimiento y el estado de conciencia del lector. Al igual que en los Vedas (Aurobindo 1996b: 45), en *Savitri* se percibe un *double entendre*, connotaciones

aparentes y profundas se conjugan en un solo texto. Sri Aurobindo retoma la cualidad *dvhani* de la tradición hindú siguiendo el modelo védico:

Los *rishis* védicos utilizaban una palabra que había desarrollado dos usos diferentes, utilizándola en uno de esos sentidos con el otro en el trasfondo de la mente; proporcionaban matices a su connotación abierta o utilizaban el término en ambos sentidos, simultáneamente, a través de una especie de significación acumulativa (Aurobindo 1996b: 52).

A través de los versos de *Savitri*, el autor comenta:

Above the world the world creators stand,
In the phenomenon see its mystic source.
These heed not the deceiving outward play,
They turn not to the moment's busy tramp,
But listen to the still patience of the Unborn
For the slow footsteps of far Destiny
Approaching through huge distances of Time,
Unmarked by the eye that sees effect and cause,
Unheard mid the clamour of the human plane (Aurobindo 1988: LI, CIV, 54).

La obra poética de Sri Aurobindo recupera la tradición y avanza un paso más, crea una nueva frontera en el camino de la conciencia. Su conjugación de las tradiciones de oriente y occidente –constantemente señalada por diversos críticos como Verma, Iyengar, K. D. Sethna, S. Phillips, V. Merlo-, su carácter integrador y su consecuente síntesis propician un nuevo estadio en el simbolismo poético necesario de la poesía del futuro. Una vez más, la poesía muestra los diferentes matices de la realidad, los epítetos que definen el *devabhasa* único en sus múltiples manifestaciones. Sri Aurobindo revela nuevos matices psicológicos en el uso de un lenguaje que hunde sus raíces en la realidad del espíritu y acerca a sus congéneres, como ya hicieran los antiguos *rishis*, a los infinitos horizontes de la conciencia. Sri Aurobindo evoca el papel del rishi que, en la época védica, “es sacerdote, maestro y vidente” (Aurobindo 1994a: 11).

Sri Aurobindo comparte con los autores védicos el mensaje a transmitir, la experiencia mística y misteriosa de la realidad, el estado sublime de conocimiento de la realidad. No obstante, la vinculación con la tradición no debe limitar la creatividad del poeta:

El poeta, debemos siempre recordar, crea desde sí mismo y tiene el indiscutible derecho de seguir libremente la amplitud del espíritu dentro de él, siempre que satisfaga en su trabajo la ley de la belleza poética. Las formas externas de su época y su nación sólo le proporcionan su punto de partida y algunos de sus materiales, y determinan, de cierta manera, mediante la educación, mediante el subconsciente y la presión automática del entorno, el espacio que encuentra para el libre juego de su espíritu poético (Aurobindo 1994a: 36).

Nuevos datos confirman la cualidad de epígono de Sri Aurobindo respecto a la tradición védica. Si los *rishis* creadores de las Upanishads recuperaban el conocimiento perdido de los textos védicos a través de la meditación y la experiencia espiritual, igualmente, en nuestro autor, surge el interés en los himnos al encontrar en ellos la clave a experiencias no explicadas en la ciencia occidental, en los textos de psicología o de psicoanálisis. Al igual que sus antecesores creadores de las Upanishads, Sri Aurobindo utiliza el texto de los antiguos *mantras* como la autoridad que confirma sus percepciones e intuiciones. En otras ocasiones, la palabra védica se transforma en la semilla que propicia el pensamiento y la visión que recupera las antiguas verdades en formas nuevas (Aurobindo 1996b: 51). Tanto las Upanishads como Sri Aurobindo expresan aquello que hallan en términos más comprensibles para la época en la que viven. El mismo Sri Aurobindo nos recuerda en *The Future Poetry* que la creación del artista depende de la época en la que escribe, la sociedad, la herencia cultural que la sociedad ofrece (Aurobindo 1994a: 36). Como ya tendremos ocasión de comprobar en el capítulo dedicado a la Modernidad en *Savitri*, Sri Aurobindo no duda en utilizar términos pertenecientes al lenguaje técnico y científico o que designan realidades sociales nuevas y que acercan al lector, desde diferentes niveles de conocimiento, a la

realidad visionada y experimentada por el místico. La realidad del espíritu encuentra eco y presencia en imágenes familiares al individuo contemporáneo.

Tanto en Sri Aurobindo como en sus antecesores nos encontramos con buscadores de una verdad que trasciende las palabras, creadores de sugerencias que propician la iluminación, la experiencia. La interpretación simbólica de los sonidos que componen la palabra prima sobre el sentido etimológico, que pasa a ocupar un segundo lugar (Aurobindo 1996b: 45-53). Es necesario mencionar, en este sentido, que existe una importante escuela en la India que analiza el poder del sonido como transmisor de conocimiento: nos referimos a la escuela *Nada*.

Al igual que los principales textos de la tradición india, *Savitri* presenta la descripción de la realidad vislumbrada desde el ángulo de visión del espíritu que todo lo integra. Sólo entrando en ese ángulo de visión hallamos la verdadera clave de interpretación del texto. El sentido de las palabras evoca el mensaje oculto: el lenguaje acerca a un campo de experiencia cuya contemplación es sólo posible desde una vivencia sinónima. Sri Aurobindo marca, a través de las palabras, mediante la triple ayuda de Saraswati, Sarama, Ilia -diosas védicas de la intuición, la inspiración y el aprendizaje- el camino que guía, más allá de los límites de la mente, la vida y el cuerpo, hacia *Sachchidananda*, la triple cualidad del espíritu, la existencia sempiterna, la bienaventuranza y felicidad divinas, el conocimiento, la fuerza y el poder de los dioses. El ser es el sacrificio y el sacrificante. Sri Aurobindo, como buen místico, sugiere al lector que supere la triple limitación inferior del nivel físico, vital y mental para realizarse en las posibilidades ocultas del ser, para manifestar conscientemente la divinidad que encierra. Al igual que en sus antecesores, la vibración mántrica del sonido

es una de las claves que evoca la realidad interna; la experiencia será el elemento sentenciador.

El acercamiento a la significación profunda de los Vedas y *Savitri* se produce desde el autoconocimiento espiritual. Las imágenes, el contenido, el lenguaje de ambos textos se presta a la interpretación de aquellos que experimentan una vibración afín en sus versos, el eco materializado de una intuición. Al igual que los Vedas, *Savitri* es el viaje de reencuentro del alma. Cuando se trascienden las formas que limitan, cuando se destruyen las inhibiciones grises del intelecto que le separan de su realidad más amplia, el individuo se acerca al conocimiento y encuentra la Verdad, ya no fraccionada sino infinita: “Truth unpartitioned found immense sky-room” (Aurobindo 1988). Sri Aurobindo recurre al símbolo upanishádico de “la cubierta dorada” (Aurobindo 1994a: 267), aquella que se interpone entre el conocimiento transmitido por los rayos de Surya y el intelecto y lo retoma en *Savitri* cuando describe “la rígida y lustrosa cubierta del intelecto”. Una vez transcendida esa cubierta, la persona accede a la “visión empírea” y al conocimiento⁸. Ese es el medio que acerca al *kavi* al conocimiento intemporal. Sri Aurobindo ilustra ese proceso en los siguientes versos:

All the grey inhibitions were torn off
 And broken the intellect's hard and lustrous lid;
 Truth unpartitioned found immense sky-room
 An empyrean vision saw and knew;
 The bounded mind became a boundless light,
 The finite self mated with Infinity.
 His march now soared into an eagle's flight (Aurobindo 1988: LI, CIII, 25).

El *rishi* o *kavi* asciende desde un plano de conciencia inmerso en la ignorancia y se transforma, mediante el conocimiento, en un creador de la morada secreta del espíritu

⁸ En el *Isha Upanishad*, Sri Aurobindo explica profusamente este símbolo.

inmortal. El *kavi* es un aspirante al plano existencial de lo Eterno, más allá del resplandor de la mente o la noche de la vida, alcanzando el amanecer del día espiritual⁹:

Out of apprenticeship to Ignorance
 Wisdom upraised him to her master craft
 And made him an arch-mason of the soul,
 A builder of the Immortal's secret house,
 An aspirant to supernal Timelessness:
 Freedom and empire called to him from on high;
 Above mind's twilight and life's star-led night
 There gleamed the dawn of spiritual day (Aurobindo 1988: LI, CIII, 25).

Sri Aurobindo describe la experiencia mística de unión y conocimiento de la realidad espiritual que impregna al individuo y el cosmos en *Savitri*. Desde ese estado de encuentro, el *kavi* constata la posibilidad de crear una *vida divina* en la tierra, de alcanzar un plano de conciencia en el que la vida es una integración consciente de la divinidad, “la Existencia un experimento divino, el cosmos la oportunidad del alma”:

A heavenly impetus quickened all his breast;
 the trudge of time changed to a splendid march;
 the divine Dwarf towered to unconquered worlds,
 Earth grew too narrow for his victory.
 Once only registering the heavy tread
 Of a blind power on human littleness,
 Life now became a sure approach to God,
 Existence a divine experiment
 and cosmos the soul's opportunity (Aurobindo 1988: LI, CIII, 43).

En Sri Aurobindo, al igual que sus predecesores, la poesía surge de una visión espiritual de la realidad. El poeta precisa que la visión espiritual “nunca debe ser intelectual o filosófica o abstracta. Debe dar siempre el sentido de algo que vive y es concreto, un elemento de vibrante belleza o un elemento de poder” (Aurobindo 1988: 352). La poesía mística, fruto de la visión espiritual del alma, reproduce a los ojos del receptor la materialidad del espíritu, su confirmación en la realidad de la que el

⁹ El símbolo del amanecer y la diosa védica que lo representa, *Usha*, juega un importante papel en el poema. *Savitri* describe la transición desde un primer amanecer a un amanecer más amplio, como ya constata el inicio y el final del poema. El primer canto con el que se abre el poema se titula *El Amanecer del Símbolo*.

individuo es parte. Para Sri Aurobindo “la poesía mística tiene un significado perfectamente concreto, mucho más que la poesía intelectual” (Aurobindo 1988: 353). Sri Aurobindo explica la diferencia entre la experiencia mística y la experiencia común de la realidad en los siguientes versos:

Absorbed in a routine of daily acts,
Our eyes are fixed on an external scene;
We hear the crash of the Wheels of Circumstance
And wonder at the hidden cause of things.
Yet a foreseeing Knowledge might be ours,
If we could take our spirit's stand within,
If we could hear the muffled daemon voice (Aurobindo 1988: LI, CIV, 52).

Nuestro autor mantiene la posibilidad de extender la experiencia mística del *kavi* a la cotidianeidad de sus congéneres y comenta en *Savitri*:

Too seldom is the shadow of what must come
Cast in an instant on the secret sense
Which feels the shock of the invisible,
And seldom in the few who answer give
The mighty process of the cosmic Will
Communicates its image to our sight,
Identifying the world's mind with ours (Aurobindo 1988: LI, CIV, 52).

El poeta *kavi*, el vidente de la realidad divina, ofrece a sus congéneres el fruto de una visión única, la constatación del principio espiritual que impregna la realidad. A través de su poesía, el *kavi* arranca a la persona de su fijación en una conciencia limitada a la apariencia de las cosas, el aspecto más superficial de la realidad, permitiendo la reproducción de símbolos, imágenes, sonidos, vibraciones que retrotraen al individuo a rincones olvidados de su ser.

Sri Aurobindo señala que la implantación de un nuevo estadio en la evolución de la humanidad requiere un cambio en la forma de percibir y vivenciar la existencia, un volver la mirada al interior del ser, conocer desde la introspección que acerca al alma, el medio real de conocimiento. La transcendencia de los instrumentos posibilita el

establecimiento de un nuevo modo de existencia basado en el conocimiento (Aurobindo 1977). El poeta retoma el concepto védico de *conocimiento por identidad* (Aurobindo 1972c: 546-547), consecuencia necesaria de la experiencia mística donde el individuo se identifica con cuanto le rodea. Al igual que Aswapathy, el vidente, el *rishi*, llega a un estado de conciencia donde:

(...) *all was known by the light of identity*
 And spirit was its own self-evidence.
 The Supreme's gaze looked out through human eyes
 And saw all things and creatures as itself
 And knew all thought and word as its own voice (Aurobindo 1988: LI, CIII, 31).

El poeta *kavi* evoca en sus versos el conocimiento que yace en su interior, acerca al receptor del poema al reino de *Sachchidananda* donde todo es conocimiento, amor, belleza, unidad:

There unity is too close for search and clasp
 And love is a yearning of the One for the One,
 And beauty is a sweet difference of the Same
 And oneness is the soul of multitude (Aurobindo 1988: LI, C III: 31-32)

El reino del espíritu es la morada interior donde reside la realidad última del ser. En *la casa del espíritu* el *kavi* accede al conocimiento inefable, aquel que trasciende el pensamiento y del que las palabras son sólo un vago eco. En la casa del espíritu se halla la unidad del *Atman* y *Brahman*, la comunión del ser personal y universal, pues

There knowledge needs not words to embody Idea; (...)
 While there, one can be wider than the world;
 While there, *one is one's infinity* (Aurobindo 1988: LI, C III: 32). Énfasis añadido

La vida en el conocimiento implica recuperar la unidad que reside en la integración de los niveles inferiores de la jerarquía -el plano material, vital y mental- desde el espíritu. El acceso al conocimiento demanda la trascendencia del estado presente donde

The mind of mortal man is led by words
 His sight retires behind the walls of Thought
 And looks out only through half-opened doors (Aurobindo 1988: LVI,
 CII, 457).

Sri Aurobindo señala: “A Seer, a strong Creator, is within (...)” (Aurobindo 1988: L IV, C III: 370). La poesía posibilita una nueva percepción de la realidad, amplía las fronteras de quien se acerca a compartir la obra del artista. El poeta transmite, mediante la palabra, una realidad visionada, una verdad inmediata detrás de las cosas que trasciende una simple verdad externa. El poeta y su obra serán valorados por la fidelidad con la que transmiten esa idea, su poder, la perfección y belleza de su presentación (Aurobindo 1994a: 7). *Savitri* es la representación poética de una realidad que aguarda en las expectativas de evolución de la humanidad. Es el reflejo de la experiencia mística y misteriosa de su autor. La visión de Sri Aurobindo retoma y renueva la de sus antepasados, los *rishis* védicos, haciendo gala de aquella idea que presenta con total claridad en *The Future Poetry*:

El artista debe transcender y no repetir a los grandes maestros del pasado, pues tanto en el arte como en el espíritu el objetivo y el reto es avanzar en el recorrido de los avatares, superar los logros del pasado (Aurobindo 1994a: 8).

Kripalini (Kripalani 1977) señala la vitalidad de la tradición y su casi inextinguible capacidad para alimentar la era contemporánea. Los Vedas y las Upanishads, las obras épicas y los Puranas son la fuente viva de estímulo literario y referencia para un gran número de escritores, incluyendo aquellos que cuestionan su autoridad religiosa. Como anécdota, Kripalini menciona como un habitante anciano y analfabeto de una aldea india puede tener una mayor familiaridad con los principales episodios y protagonistas del *Mahabharata* y el *Ramayana* que un europeo de educación media acerca de las obras de Homero y Virgilio (Kripalani 1977: 77).

En nuestro siguiente capítulo vamos a desarrollar el tema de la Modernidad en el contexto literario de la India y en la obra de nuestro autor. Adelantaremos que el complejo modelo de lo que conocemos como literatura india moderna se deriva de la imbricación de variadas tendencias. La literatura de la India, simultáneamente una de las más antiguas y una de las más jóvenes del mundo (Kripalani 1977: 76). Lo antiguo y lo moderno coexiste y florece en todos los niveles. La poesía, las obras de teatro y los cuentos, así como la crítica literaria son modeladas por formas y cánones tan antiguos como aquellos existentes en la era cristiana, tendencia presente tanto en sánscrito como en los idiomas contemporáneos. Paralelamente a esta corriente y trascendiéndola, existe una abundante producción de escritura experimental, tan refrescante, atrevida e incomprensible, en ocasiones, como cualquier obra literaria creada fuera de las fronteras de la India. Pasaremos a analizar estos factores y su incidencia en la obra de Sri Aurobindo.

REFERENCIAS:

- Aurobindo, S. (1972a). *Letters on Savitri*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1972c). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.
- Aurobindo, S. (1977). *Ojeadas y Pensamientos*. Buenos Aires, Dédalo.
- Aurobindo, S. (1988). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books.
- Aurobindo, S. (1994a). *The Future Poetry*. Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.
- Aurobindo, S. (1995b). *The Foundations of Indian Culture*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996b). *The Secret of the Veda*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Dimock, E. C. J., Ed. (1974). *The Literatures of India, An Introduction*. Chicago, Chicago of University Press.
- Kripalani, K. (1977). *The Literary Landscape in Modern India*. Seminar on Australian and Indian Literature, Hyderabad.
- Nandakumar, P. (1981). *Dante and Sri Aurobindo : a comparative study of The Divine Comedy and Savitri*. Madras, Affiliated East-West Press.
- Narasimhaiah, C. D. (1977). *Search for Values in Literary Criticism*. Seminar on Australian and Indian Literature.
- Pandit, M. P. (1973). *Dictionary of Sri Aurobindo's Yoga*. Pondicherry, Dipti Publications.
- Phillips, S. H. (1989). "Savitri and Aurobindo's Criterion of "Spiritual Objectivity"." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 37-49.
- Preciado Solís, B., Lorenzen, D. (1996). *Atadura y Liberación. Las religiones de la India*. Méjico., El Colegio de Méjico.
- Purani, A. B. (1970). *Sri Aurobindo's Savitri. An Approach and a Study*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

Reddy, A. (1997). Savitri-The Veda of Future. *Sri Aurobindo and the New Age. Essays in memory of Kishor Gandhi*. K. D. S. y. Nirodbaran. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education: 80-89.

Winternitz, M. (1972). *Hystory of Indian Literature*. New Delhi, University of Calcutta.

VII. *Savitri* en la encrucijada modernista

Hacia un encuentro de tradiciones.

La búsqueda de la modernidad constituye una de las características dominantes de las literaturas de la India tanto desde un punto de vista creativo como crítico (Das 1995: 396). Su demarcación histórica coincide con el establecimiento de la imprenta y la instauración del período colonial. La búsqueda se volverá más intensa con la creciente influencia del pensamiento y la literatura occidental, un proceso que culmina en el siglo XX.

La tradición literaria india cuenta con términos como *prācīna* –antiguo- y *navīna* –nuevo- que comunican, principalmente, una idea de orden cronológico y, sólo indirectamente, transmiten una percepción indefinida de cambio. El intento consciente por afirmar la modernidad del momento presente en contraposición con la no modernidad de las etapas precedentes, tan característico del siglo XX, no tiene una presencia determinante en el contexto indio. El concepto de modernidad indio difiere del concepto de modernidad occidental, tanto desde el punto de vista de periodización cronológica como de representación de una cierta experiencia de la realidad o actitud hacia el pasado (Das 1995: 396).

El ensayo de Reinhart Koselleck “Futures past: On the Semantics of Historical Time” señala que el surgimiento de la modernidad en Europa implica un cambio cualitativo de transcendencia del pasado y reorientación hacia el futuro (citado en

Osborne 1992: 30). En la India, no obstante, el concepto de modernidad – *ādhunikatā*– no es resultado de un desarrollo de fases sucesivas como la Edad Media, el Renacimiento, la Ilustración, la Revolución francesa y la Revolución Industrial, periodos que reclaman un cierto sentido de superioridad hacia el estadio histórico anterior, integrados en un movimiento dialéctico. En la conciencia literaria de la India, hasta el siglo XIX, nunca se había producido un sentido de superioridad o distinción del presente hacia el pasado. A pesar de la realización de cambios espectaculares en las formas literarias, las estructuras métricas, la rima, los temas y los contenidos ideológicos desde el siglo XV, los escritores no construyen una epistemología de la modernidad para afirmar su diferencia de identidad:

La idea de la modernidad surgió en la literatura de la India como una necesidad de la comunidad literaria para crear alternativas a los modelos literarios y los cánones dominantes durante siglos (Das 1995: 396).

La necesidad de acercarse a nuevos cánones de creación se intensifica tras el contacto con los modelos occidentales, hasta el extremo de que modernidad y occidentalización pasan a ser términos sinónimos (Satchidanandan 1996: 6). Este matiz del concepto modernidad integra una actitud peyorativa hacia los modelos ofrecidos previamente por las literaturas regionales y los modelos clásicos. La tradición literaria, a pesar de su reconocido valor, deviene obsoleta, inadecuada para una generación absorta en la idea del nuevo conocimiento brindado por la educación inglesa y su declarada superioridad (Das 1995: 396). En la India, el concepto de modernidad es utilizado por los historiadores de la literatura como categoría que marca la transición entre periodos y el símbolo de nueva experiencia.

La modernidad supone un avance tecnológico y la modificación de los medios de relación entre escritor y lector: se supera la dependencia del escriba y el recitador, se

impulsa la lectura personal y se separa la literatura de otras artes con las que había estado profundamente unida durante siglos, como la música (Das 1995: 397). Por otra parte, el acceso a nuevos modelos literarios ingleses y occidentales provoca una repentina proliferación de temas y géneros, propicia el interés hacia temas marginados, silenciados o ignorados hasta el momento (Rau 1958: 16-18) (Das 1995: 402; Kripalini n.d.).

Saussure nos recuerda que el lenguaje es un hecho social, un sistema que opera dentro del tiempo y que comporta una dualidad de mutabilidad e inmutabilidad. La literatura, producto social, tiene la necesidad de rechazar tradiciones y aspira a una libertad total; no obstante, no puede escapar de la historia y es, por tanto, incapaz de ser completamente moderna (Das 1995: 398). La modernidad india surge de la actitud de cambio del escritor hacia el pasado y el presente en el contexto del dominio colonial (Kripalini 1970: 76). Los modelos de la modernidad literaria son proporcionados por los nuevos sistemas educativos que presentan una perspectiva limitada de la literatura y las artes europeas al centrarse, exclusivamente, en el contexto anglosajón. La nueva literatura india que clama ser moderna es, principalmente, imitativa. Aún más: durante el periodo colonial, los modelos occidentales pasan a ser, virtualmente, los únicos indicadores de modernidad (Kripalini 1970: 76, 78; Das 1994: 9-12).

La veneración y atracción hacia occidente de los escritores que dominan la escena literaria no impide una actitud de orgullo hacia su pasado (Machwe 1976: 20). Esta paradójica ambivalencia se complica con la emergencia de la corriente orientalista y el control que ejerce sobre la visión india del pasado. La construcción de un oriente espiritual, que comienza con la traducción de Charles Wilkins de la Gita, continúa hasta

los primeros años del siglo XX. Consecuencia de este constructo cultural es el análisis que realiza Yeats de la versión inglesa del *Gitanjali* de Rabindranath Tagore, presentándolo como una obra donde religión y poesía están en consonancia perfecta con la tradición, con una cultura profundamente espiritual que aún no ha sido fracturada (Das 1995: 400).

Dos siglos de dominio británico generan una tensión en la psique de la élite india¹ (Rau 1958: 14) que deambula en la paradoja de la afirmación de su identidad y la atracción hacia el poder de Europa. Es el periodo de imitación de las ideas de progreso, los conceptos políticos e institucionales, la parafernalia de la administración de la educación. La occidentalización es aceptada como símbolo de modernización de la vida social y política (Devy 1995: 32). El proyecto y la experiencia de la modernidad en la literatura surgen no como fruto de una síntesis, sino como producto de una tensión continua provocada por la cercanía de dos mundos que son identificados como opuestos (Mukherjee 1994: 15-33). Los modelos literarios prestados de las literaturas europeas, los debates relacionados con la autoridad social y la libertad individual, el ámbito de lo privado y lo público, el mito y la historia que caracteriza la literatura colonial están controlados por la percepción de la diferencia de dos civilizaciones: la india y la europea (Das 1995: 402).

Como ya veremos, Sri Aurobindo plantea una integración de ambas tradiciones, no su rechazo. Todo es un medio para expresar la divinidad. La tradición ha de ser renovada en la búsqueda de nuevos modelos, el escritor debe ir más allá de los maestros del pasado (Aurobindo 1994a: 36, 41), transcender la tradición y el concepto mismo de

¹ Ver, al respecto, el ensayo de Ayyub, A. S. (1972). *Religion and Literature*. Indian Literature. Proceedings of a Seminar, Simla, Indian Institute of Advanced Study.

modernidad. En la búsqueda de un modo único de expresión el poeta de la poesía futura, el *rishi*, plantea su propio camino en el presente eterno².

En el panorama literario de la primera mitad del siglo XX en la India, la poesía destaca respecto a los demás géneros por la heterogeneidad de sus tendencias (Das 1994: 9-20). En la época que antecede y sigue a la era colonial en la que escribe Sri Aurobindo, la poesía presenta la coexistencia de un amplio espectro de características dispares que prevalece hasta el momento presente (Das 1995: 180). La poesía moderna no surge simultáneamente en todas las lenguas de la India: el concepto de modernidad varía de un idioma a otro y se interpone, además, el carácter de resistencia a la tradición poética existente. En unos casos se tiende a adoptar un tipo de poesía alternativa a la tradición, en otros se crea una poesía esencialmente iconoclasta. Su espíritu de renovación genera desde entusiasmo a un arduo y controvertido debate. No obstante, todas las literaturas de la India, independientemente de su nivel de desarrollo, convergerán hacia la apropiación de la poesía inglesa moderna y la poesía occidental (Kripalini 1970: 74-82; Das 1995: 180).

Hasta el principio del siglo XX, época en la que Sri Aurobindo ya escribe sus primeros poemas, la poesía muestra dos estadios distintivos de desarrollo cuya diferencia se basa en la occidentalización de los modelos y los cánones literarios. La naturaleza y extensión de la occidentalización de la comunidad literaria determina el crecimiento de la literatura en general y la poesía en particular (Devy 1995: 4, 20, 32).

² Como veremos en un próximo capítulo, Sri Aurobindo nos recuerda que “(...) la poesía y el arte son mediadores entre lo inmaterial y lo concreto, el espíritu y la vida”. Aurobindo, S. (1994a). *The Future Poetry*. Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.

Podemos diferenciar dos grupos: un primero donde los modelos poéticos precoloniales son rechazados y un segundo donde ejercen una fuerte influencia como base de resistencia a los nuevos movimientos *avant-garde*. En este grupo encontramos a aquellos poetas que se adhieren a las formas y convenciones poéticas tradicionales, como las antiguas obras épicas y baladas –*khandakavias*- poemas didácticos y poesías líricas devocionales. En definitiva, la lucha entre la sensibilidad, la forma y la métrica precolonial y el modernismo colonial caracteriza la historia interna de la poesía india del siglo veinte³ (Das 1995: 183). Como ya veremos, Sri Aurobindo forma un grupo sincrético: es un reconocido renovador de la tradición, un neo-hinduista del talante de Saraswati Dayananda o Tagore (Machwe 1976: 14, 16, 53), y un experimentador que, de acuerdo a Sisir Kumar Das, aún y trasciende la búsqueda de otros reconocidos modernistas como T.S. Eliot, Pound o Virginia Woolf.

Es necesario señalar que la cuestión de la modernidad no afecta la literatura sánscrita e inglesa: con relación a esta última, la modernidad no es considerada en serio hasta la mitad de los años cincuenta. Sri Aurobindo es el único poeta relevante que crea un nuevo y distintivo lenguaje poético y que, “desafortunadamente en un país caracterizado por la rapidez con la que surgen los movimientos epígonos” (Narasimhaiah 1989: 87), no origina un movimiento significativo inmediato en la literatura indoanglia (Das 1995: 183). Igualmente, la poetisa Sarojini Naidu, de destacada importancia en el panorama literario inglés, no proporciona una dirección precisa a la poesía indoanglia o de algún otro idioma de la India (Das 1995: 184). No obstante, hay que señalar el nacimiento de una escuela simbolista aurobindiana de la

³ G.N. Devy caracteriza el panorama literario de la India en el siglo XX como un periodo de “amnesia cultural” que desaparece, paulatinamente, tras la independencia del país en 1947 Devy, G. N. (1995). *After Amnesia. Tradition and Change in Indian Literary Criticism*. Bombay, Orient Longman Limited.

que Nolini Kanta Gupta, K.D. Sethna o Dilip Kumar Roy son sólo algunos ejemplos (Kallury 1989: 112; Vrekhem 1997: 175-177).

En *The Future Poetry* y *Savitri*, Sri Aurobindo ilustra de manera teórica y práctica, respectivamente, uno de los factores recurrentes en el movimiento modernista: la fijación de los escritores en el lenguaje (Malamud 1991: 1). En *The Life of Reason*, George Santayana señala que “el lenguaje, como todo arte, deviene pálido con los años; las palabras y las figuras retóricas pierden su poder contagioso y sugerente” (Malamud 1991: 1). En el continente europeo, Virginia Woolf investiga más allá de la superficie del lenguaje para buscar el trasfondo profundo del significado. Rompe las convenciones represivas e inexpressivas del antiguo lenguaje y construye uno nuevo que permita a sus personajes expresar una visión significativamente diferente del mundo que la autora imagina para el futuro, un mundo previamente inexpressable. Dicho de otro modo: sus empeños e innovaciones lingüísticas le permiten materializar, en la literatura, su activismo político y social (Malamud 1991: 1). Igualmente, Sri Aurobindo traduce, a través del lenguaje poético experimental de *Savitri*, su activismo espiritual (Machwe 1976: 52), su descripción de los diferentes estadios de conciencia desde los que el ser humano puede expresar el variado arco iris de la realidad.

Otro importante representante del modernismo, T.S. Eliot, utiliza una multiplicidad de formas para remediar la condición endeble del lenguaje de la modernidad: parataxis, fragmentación sintáctica y de imágenes, recursos etimológicos, complejos modelos de alusión y cita. Joyce, por otra parte, es un ejemplo de escritor

cuya preocupación lingüística le impulsa a crear un lenguaje idiosincrásico, sin dirigirse específicamente a ningún intento extraliterario. La principal fuerza de su lenguaje radica en su habilidad para enseñar y expandir la conciencia, para mostrar la percepción con la que uno ve su propio tiempo.

Estos escritores tienen en común sus respectivos intentos de fragmentar un lenguaje considerado como arcaico y no flexible a sus propósitos y ambiciones literarias. El lenguaje plantea una barrera de oscuridad al ser el medio de una comunicación solipsista e idiosincrásica y, no obstante, se expande a sí mismo y justifica la necesidad de un modo radicalmente diferente de comunicación literaria (Malamud 1991: 2). Como veremos en el capítulo dedicado a la creación de *Savitri* y en el análisis de los conceptos centrales descritos en *The Future Poetry*, nuestro autor ya anticipa esta tendencia y la necesidad de partir de la tradición y trascenderla.

El modernismo tiene un lenguaje propio. El lector aprende sus códigos, dialectos y variantes según se adentra en los textos y desarrolla una sensibilidad hacia su aparente confusión, conquista sus persistentes intentos de resistencia a la lucidez y la comprensión. Dicho de otro modo, “el lenguaje deviene anarquía desafiando lo que es considerado como el restrictivo orden de la tradición literaria inglesa” (Collins 1925: 9). De acuerdo a Levenson, existe una dicotomía entre los victorianos y su “falsa estabilidad” y la verdadera “falta de estabilidad” de los modernos (citado en Malamud 1991: 3). Woolf, Eliot, Joyce abrazan el movimiento, se arrojan a la fuerza que fluye, a la incertidumbre, a la confusión esencial en un lenguaje que refleja la inestabilidad moderna. Ford (Ford 1964: 42) afirma que el arte debe corresponder a la incoherencia y la extraña vibración de la vida.

Los escritores transforman la búsqueda de un nuevo lenguaje en una faceta fundamental de su literatura: anuncian lo inadecuado del antiguo lenguaje y la miríada de alternativas para su reemplazo. Sus experimentos lingüísticos reflejan la convicción de que el lenguaje tiene que expandirse y decir más, revelar más, representar más (Malamud 1991: 5).

Sri Aurobindo, al igual que escritores como Joyce, se sumerge en el lenguaje, se desliza en las profundidades del rico patrimonio acumulado para mostrar que el panorama lingüístico es tan rico que puede ser re combinado y reformulado hasta representar cualquier estado de conciencia imaginable (Malamud 1991: 7). El descubrimiento de nuevos niveles de conciencia ratificados por la ciencia incipiente del psicoanálisis y la psicología presenta un panorama amplio de investigación. Sri Aurobindo comparte con autores como Joyce la búsqueda hermenéutica en las fronteras del lenguaje. Joyce comenta: “me gustaría utilizar un lenguaje que estuviera por encima de todos los lenguajes, un lenguaje al que todos sirviéramos. No puedo expresarme en inglés sin encerrarme en una tradición” (citado en Ellmann 1959: 410). El modernismo es una búsqueda de ese lenguaje y Sri Aurobindo, con su teoría del lenguaje mántrico, parece transcender las fronteras. Explicando la teoría lingüística que subyace *Finnegans Wake* Joyce comenta:

Cuando escribía acerca de la noche, realmente no podía, sentía que no podía utilizar las palabras en sus conexiones ordinarias. Utilizadas de esa manera, no expresan cómo son las cosas durante la noche, en sus diferentes estadios – conciencia, después semi-conciencia, después inconciencia (citado en Ellmann 1959: 559).

Al igual que sus coetáneos modernistas, Sri Aurobindo también busca un lenguaje propio capaz de expresar la realidad desde otros estadios de conciencia que

transcenden la percepción común. El uso que realiza de la simbología perteneciente tanto a la tradición oriental como occidental y su énfasis en descubrir un nuevo tipo de lenguaje que denominará *sobremental* -para aludir al tipo de expresión que surge desde estadios de conciencia que trascienden el intelecto- proponen un camino a los planteamientos de sus coetáneos modernistas. Los capítulos dedicados al método creativo de *Savitri*, basado en el yoga o *sadhana* de Sri Aurobindo, su uso de la simbología y su tratado poético tal y como es expuesto en *The Future Poetry* ofrecen un planteamiento a considerar con relación a la relevancia de su obra en el período modernista y la significación del llamado lenguaje sobremental. Tendremos ocasión de analizar esos aspectos en los capítulos mencionados.

Otro conocido modernista, Ezra Pound, señala en el Canto 96 la necesidad de crear un lenguaje que posibilite nuevos modos de expresión y dé cabida a nuevas percepciones de la realidad:

Si nunca escribimos nada excepto lo que ya es comprendido, el área de comprensión nunca será extendida. Uno demanda el derecho, una y otra vez, de escribir para unas cuantas personas que tengan un interés especial, (personas) cuya curiosidad se extienda a una descripción más amplia (Pound 1971: 659).

Las palabras de Pound evocan las de Sri Aurobindo cuando señala, en una de sus epístolas acerca de *Savitri*, que sólo ha escrito el poema para sí mismo y para aquellos que tengan un interés especial en el tipo de expresión que surge de la experiencia mística y el tipo de lenguaje al que se arriba desde la experimentación con nuevos planos de conciencia, planos a los que se accede desde la experiencia yóguica (Aurobindo 1972a: 735). Sri Aurobindo está en la frontera del modernismo. El lugar que ocupa en el contexto histórico en el que escribe no puede ser más interesante: por una parte, pertenece a un país colonizado, de rica tradición literaria, subyugado al poder colonizador de un nuevo idioma; por otra, integra en su propia formación las bases

culturales de ambas tradiciones, la británica y la occidental, y la tradición india, de la que beben las fuentes de gran parte de las culturas orientales (Winternitz 1972: 2).

Sri Aurobindo inicia la creación de *Savitri* en una significativa etapa de transición en la escena artística, donde el modernismo es uno de los caminos que pujan por alcanzar nuevas formas con las que dibujar la realidad. Una era llena de múltiples influencias y rica en fructíferos experimentos. Junto a los autores ya mencionados, Whitman, Carpenter, Yeats, Meredith, Stephen Phillips, Tagore son algunos de los precursores de una era creativa que anticipa una mayor profundidad de pensamiento, una nueva forma de ver el mundo, de exteriorizar la sensibilidad en el molde de la expresión poética. Las obras de los autores citados muestran un claro ejemplo de la nueva línea creativa: la profundización y ampliación del pensamiento, una forma más íntima de ver la vida, de sentir e interpretar la naturaleza. Una mayor capacidad de expresar las entrañas del ser interior y del mundo parece dirigir el espíritu creativo. Una subjetividad más amplia es la marca distintiva del nuevo período: si la subjetividad del siglo XIX había sido primordialmente individual, la nueva subjetividad del entrante siglo XX, como indican los poemas de Whitman, es una subjetividad universal: “los creadores, como individuos, parecen luchar para vivir en el alma universal y en la mente universal” (Purani 1970: 72). Esta tendencia implica el cambio hacia un uso más amplio del pensamiento como material de creación artística. La aceptación de la grandeza de la persona como ser individual y como comunidad, su vida, la naturaleza, la unidad de la humanidad elevándose hacia la divinidad de la persona en momentos sublimes de inspiración (Purani 1970: 62).

El nuevo espíritu creativo del poeta acoge la vida, la experiencia, lo vital desde el intelecto y hacia planos de realidad que trascienden el intelecto. Un nuevo marco de visión integra las emociones que marcan el poder del espíritu de la vida, la pasión, el juego colorista y la intensidad del plano de lo vital, mostrando lo que hay detrás de la vida y lo que es más que la vida (Purani 1970: 63). La conciencia creciente de un espíritu más amplio en la persona y en la Naturaleza es una de las principales características de la poesía que aparece en los autores citados y la cualidad esencial de la poesía futura que Sri Aurobindo auspicia en sus escritos. En *The Future Poetry* nuestro autor llama la atención sobre aquellos poemas de Whitman que ilustran un movimiento más amplio de conciencia desde el que el artista percibe un sentido de unidad divina que le acerca al resto de la humanidad (Aurobindo 1994a: 29, 145-147). Así, los versos

O thou transcendent,
 Nameless, the fibre and the breath,
 Light of the light, shedding forth universes, thou centre
 Of them,
 Thou mightier centre of the true, the good, the loving.
 (...)
 How should I think, how breathe a single breath, how
 Speak, if out of myself,
 I could not launch to those superior universes?
 Swiftly I shrivel at the thought of God,
 At nature and its wonders, Time and Space and Death,
 But that I; turning, call to thee, O soul, O actual Me,
 And lo, thou gently masterest the orbs,
 Thou matest Time, smilest content at Death,
 And fillest, swellest full the vastnesses of Space (citado en Purani 1970:
 63).

Los versos de Whitman se hacen eco, desde un contexto cultural y geográfico distinto, de las ideas y la visión del mundo que más tarde aparecen ampliamente descritas en *Savitri*. Asimismo, la rica tradición cultural irlandesa muestra, en las palabras de A. E. George Russell, una afinidad que nos permite asombrarnos ante la fragilidad del tiempo y el espacio cuando nos acercamos a las fronteras de la conciencia:

Dusk wraps the village in its dim caress;
 Each chimney's vapour, like a thin grey rod,
 Mounting aloft through miles of quietness,
 Pillars the skies of God (citado en Purani 1970: 64).

El nuevo espíritu que impregna la poesía demanda nuevos moldes y formas para su expresión (Aurobindo 1994a: 140). Se impone la necesidad de profundizar en las formas antiguas y buscar nuevos caminos capaces de representar la fuerza de la visión de los nuevos poetas. Hay que trascender la “idea presentada a través de una forma precisa y armoniosa” (Purani 1970: 65), impregnar los nuevos versos con la fuerza de la intuición creadora, abriendo las puertas que acercan la presencia de *Saraswati* (Aurobindo 1996b: 34), la inspiración creadora que surge de estados elevados de conciencia que iluminan la cotidianidad de la persona. Llegar a la “palabra inevitable, absoluta y reveladora” (Aurobindo 1994a: 15). Así, hallamos que “los grandes poetas son aquellos en los que aparece, de manera frecuente, la intensidad de la palabra más elevada, la palabra intuitiva e inspirada” (Aurobindo 1994a: 23).

Desde la aparición de la obra de Whitman, el ritmo y la métrica parecen devenir obsoletos (Aurobindo 1994a: 145-147), innecesarios en un mundo cambiante que demanda nuevas formas y ritmos que se acompañen a esos cambios. No obstante, si bien la forma poética necesita un medio que permita el flujo del espíritu que la impulsa, proporcionando libertad para expresar el complejo contexto en que se mueve, las alteraciones y los repentinos cambios, también es cierto que

(...) el arte no sigue siempre a la vida en sus formas imperfectas o en sus movimientos caóticos. Trata siempre de imponer una forma más perfecta sobre su creación y es esa severa disciplina la que da belleza y nobleza a la expresión poética. Este autocontrol y obediencia a una ley más amplia de armonía interna confiere a la poesía su perfección ideal (Aurobindo 1994a: 53).

Sri Aurobindo advierte acerca de este peligro al poeta que “en el nombre de la libertad relaja este esfuerzo y permite falta de disciplina y un peligroso movimiento de declive” (Aurobindo 1994a: 18-19, 32). El uso de la métrica no tiene que ser necesariamente artificial, sino que puede transformarse en la expresión natural de ciertos estados de conciencia, de emoción y visión creativas (Aurobindo 1994a: 141). El ritmo puede mantener un poema vivo para siempre. En realidad, no es el verso irregular o el ritmo el que importa, pues “uno puede transformar la irregularidad en perfección” (Aurobindo 1994a: 141-142). En cualquier caso, se trata de crear “desde el poder elemental del alma” y no redundar en una oscuridad y falta de inteligibilidad que no son la esencia de la poesía y que no pueden constituir su objetivo y principio (Aurobindo 1994a: 263).

Todas las teorías modernistas tienden a enfatizar el aspecto subjetivo de la expresión poética. Es decir, el poeta quiere ilustrar su propia estructura de pensamiento acerca de la vida o el universo, interpretar para el lector el flujo de la existencia, transmitir su percepción subjetiva de la realidad esencial. Sri Aurobindo señala que, en ese intento, el lenguaje del autor deviene a menudo ininteligible, oscuro, artificial y prosaico (Aurobindo 1994a). Si bien este es un aspecto que dificulta la transmisión del mensaje en el contexto modernista Sri Aurobindo también percibe otros aspectos dignos de destacar:

En todas partes existe una búsqueda de algo nuevo, un descontento con los moldes, las ideas y los poderes del pasado, un espíritu de innovación, un deseo de obtener poderes más profundos en el lenguaje, el ritmo, la forma, porque una vida más sutil y vasta está naciendo. Hay cosas más profundas y significativas que decirse de las que se han dicho hasta ahora y la poesía, la más elevada esencia de la palabra, debe encontrar una voz adecuada para ello (Aurobindo 1994a: 140).

La causa de esta búsqueda y descontento la hallamos en el hecho de que “la inteligencia humana parece estar a punto de lograr elevarse desde el plano de la mente intelectual al plano de la mente intuitiva” (Aurobindo 1996a: 187-188). Como ya comentábamos, un ejemplo de ello lo encontramos en “los esfuerzos conscientes de Whitman, el tono de Carpenter, la significación de la poesía de AE, la rápida e inmediata fama de Tagore” (Aurobindo 1994a: 187, 152). Sri Aurobindo señala: “La idea del poeta que es también *Rishi* ha hecho, de nuevo, su aparición” (Aurobindo 1994a: 197), “(...) el poeta-vidente, el poeta-creador, el poeta que es, además *Rishi*, los maestros cantores de la Verdad, los hierofantes y magos de una belleza más divina y universal” (Aurobindo 1994a: 196).

El tono del cambio percibido por Sri Aurobindo es, esencialmente, espiritual: la vida emocional y mental se prepara para integrar matices procedentes de las regiones de la conciencia intuitiva, la conciencia de la inspiración, la conciencia que revela, la conciencia espiritual (Aurobindo 1994: 195, 201). El escritor modernista se siente atraído por el plano subliminal, subconsciente, por las regiones anormales del plano vital. No obstante, el éxito de su esfuerzo se llevará a cabo una vez que entre en contacto con los planos más elevados de la conciencia humana que, si bien no gozan de presencia constante en el momento actual, son inevitables en el desarrollo evolutivo del ser humano. Esta es la característica esencial de la era subjetiva (Aurobindo 1992: 32-34) a la que se dirige la evolución humana, cuyo resultado será la ampliación de los niveles de conciencia del individuo, trascendiendo el presente plano del intelecto hacia niveles más elevados de conciencia. Sri Aurobindo comenta:

La poesía de Whitman y sus sucesores ha sido la poesía de la Vida, pero de la Vida ampliada, iluminada, elevada a través de una poderosa intuición intelectual del yo de la persona y del alma más amplia de la humanidad (Aurobindo 1994a: 146).

Por tanto, existen significativas tendencias psicológicas detrás de la obra y los experimentos de los escritores modernistas. Purani señala que el impulso de la era moderna es principalmente lírico: la forma lírica permite una mayor intensidad de expresión rítmica, modos de expresión más subjetivos, nuevas formas de exploración de las posibilidades del lenguaje (Purani 1970: 70). De acuerdo al destacado crítico de poesía inglesa, existe un importante número de escritores que muestran una marcada capacidad para elevarse a niveles de expresión inspirada, una percepción intuitiva, una marcada tendencia a la introspección psíquica en sus creaciones. La percepción de una subjetividad universal, la nueva visión de la naturaleza, la nueva visión de la colectividad o la humanidad, lo suprrracional, la tendencia de concretizar y objetivizar nuevos estados de experiencia interior o espiritual. C. Day Lewis, George Barker, Stephen Spender, W.H. Auden, Peter Yeats, Walter Allen, Edith Sitwell, David Gascoyne, J.A. Chadwic alias Arjava, K.D. Sethna, Sigfried Sasson y Herbert Read son sólo algunos de los numerosos autores que entran dentro de este grupo (Purani 1970: 73).

A pesar de la aparente diferencia en los temas y la forma poética, la tendencia común es la búsqueda de una expresión subjetiva, directa y no limitada por consideraciones convencionales respecto a lo adecuado o no de determinada forma o tema en poesía. Sri Aurobindo ya señala respecto a la composición de *Savitri* que el poeta debe encontrar su modo de expresión y para ello debe utilizar o trascender las convenciones existentes al respecto. En una de sus epístolas acerca de su modo de creación, nuestro autor es categórico: “si es necesario romper las reglas, tanto peor para las reglas” (Aurobindo 1972a: 730).

Savitri es un ejemplo continuo de este intento de expresar la realidad interna del ser humano, los continuos vaivenes en el descubrimiento de nuevas áreas de realidad en la conciencia. En *The Future Poetry*, al igual que en *The Ideal of Human Unity* y *The Human Cycle*, Sri Aurobindo indica que la evolución se encamina hacia la era subjetiva donde el poeta, el precursor y, en su más elevada función, el profeta entrará o ascenderá a esas regiones más elevadas de la conciencia que aún no han sido generalizadas en la persona. Nuestro autor explica que la poesía del futuro

Se abrirá e interpretará no sólo a la persona y la Naturaleza de la tierra, pues la poesía que se ocupa de estos ámbitos excluye amplios rangos de experiencia del ser, sino que se ocupará, además, de otros dominios de nuestro espíritu. Dará la clave de los mundos de la supranaturaleza y nos permitirá movernos entre seres y escenas, imágenes e influencias y presencias de los reinos psíquicos que se hallan cercanos a nosotros, tras su velo luminoso u oscuro, y no sentiremos miedo de adentrarnos en esos reinos más vastos del ser y otros estadios universales y los poderes que se encuentran tras nuestra vida y los espacios eternos del alma. (La poesía futura) hará esto no simplemente como un símbolo de las ampliadas capacidades humanas, tal y como los antiguos poetas representaban a los dioses, o en matices de un *glamour* romántico o en las lejanas luces de una mística remota, sino con la claridad y la realidad cercanas que surgen de una visión y un sentimiento íntimo, y hará de estas cosas una parte de nuestra experiencia viva (Aurobindo 1994a: 242).

Las palabras de Sri Aurobindo encuentran eco en la obra de otros autores como W.H. Auden y Walter Allen. En el poema "In Memorium Ernst Toller" de Auden existe una clara referencia a los diferentes mundos inescrutables que configuran la realidad de la persona, los poderes sutiles que conforman su existencia física y que paulatinamente hallan su voz en el mundo poético. El poeta escribe:

We are lived by powers we pretend to understand;
They arrange our loves; it is they who direct at the end
The sickness, the enemy bullet, or even our hand.
It is their to-morrow hangs over the earth of the living
And all that we wish for our friends (citado en Purani 1970: 79).

Sri Aurobindo expresa una realidad similar en los siguientes versos de *Savitri*:

Artists minute of the hues of littleness,
 they set the mosaic of Life's comedy
 Or plan the trivial tragedy of our days,
 Arrange the deed, combine the circumstance (Aurobindo 1988: L II, CV
).

Igualmente, Walter Allen describe la presencia del corazón en la oscuridad, el corazón de la persona que se pierde en el corazón del mundo:

"heavy monotonous beat of the colliery pump" in the
 darkness of the night, and then,-
 "for the time it takes a match to burn out,
 The pump was the heart's thump of the tilting earth,
 And the earth a sleeping animal that would wake
 One day; the whale that Sinbad walked; and I
 Sinbad the parasite (...)"(citado en Purani 1970: 82).

Sus versos recuerdan la siguiente imagen de *Savitri*: "The great hammer-beats of a pent up world-heart" (Aurobindo 1988: LI, CV).

C.Day Lewis es otro poeta cuya obra muestra ecos afines a la obra de Sri Aurobindo. Su búsqueda de la palabra que transmite el significado, el conocimiento, recuerda la antigua búsqueda de los *rishis* védicos actualizada en Sri Aurobindo. "The Poet" transcribe los encuentros y desencuentros del poeta y la intuición, la exaltación del momento creativo, la calma que propicia la llegada de Sarama, diosa védica de la intuición, un proceso descrito por Sri Aurobindo en su epistolario acerca de la creación de *Savitri* y el tipo de poesía sobremental que surge desde el contacto con esos otros reinos de realidad. C.Day Lewis escribe:

Oh, on this striding edge,
 this hare-bell height of clam
 Where intuitions swarm
 Like nestling gulls and knowledge
 Is free as the winds that blow,
 A little while sustain me,
 Love, till my answer is heard!
 Oblivion roars below,

Death's cordon marrows: but vainly
If I have slipped the carrier word. (citado en Purani 1970: 72-73).

La búsqueda y el encuentro de la palabra poética que transmite la visión del poeta encuentran imágenes similares en Sri Aurobindo y C.Day Lewis. Este último escribe: "I watch when the searchlights set the low-cloud smoking / Like acid on metal". El autor de *Savitri* comenta: "As when a searchlight stabs the Night's blind breast / And dwellings and trees and figures of men appear / As if revealed to an eye in Nothingness" (Aurobindo 1988: LII, CV).

Por su parte, el poeta Herbert Read refleja en sus versos inquietud por el descubrimiento de los diferentes ángulos de realidad a los que la conciencia tiene acceso dependiendo de la capacidad de visión, capacidad que se desarrolla en el contexto hindú gracias al yoga. Como ya comprobaremos, Sri Aurobindo desarrolla su capacidad creativa y de expresión poética gracias a la práctica de yoga o *sadhana*, llegando a un modo de expresión que denominará *sobremental*. Herbert Read escribe:

Our world is invisible
Till vision
Makes a finite reflection.
Then the world is finite.
Cast in the mould and measure of a finite instrument (citado en Purani 1970: 84).

Una llamada a que la mente trascienda sus limitaciones y se eleve a las regiones de la *luz dorada* que la integra: "and soaring in the golden light / survey the world". Reinos de conciencia que superan las fronteras de la mente intelectual, mundos de realización posibles que aguardan en las fronteras de la conciencia presente:

But the same mind has seen
Beauties beyond its reach, perfections
Never to be attained. Some state of high serenity
Exists beyond the range
Of febrile senses (citado en Purani 1970: 84).

Herbert Read proyecta un futuro de la humanidad que encuentra una expresión perfecta en *Savitri* y su anunciación del ser gnóstico, la persona que trasciende las fronteras del superhombre nietzschiano y afirma la existencia de realidades que aguardan en potencia su materialización en el ser humano a través de una nueva ampliación de la conciencia. El poeta escribe: "New children must be born of gods in / A deathless land", -and they must have / "No flaw in mind or flesh" citado en (Purani 1970: 84). En *Savitri* encontramos⁴:

A mightier race shall inhabit the mortal's world.

On Nature's luminous tops, on the Spirit's ground,
The superman shall reign as king of life,
Make earth almost the mate and peer of heaven,
And lead towards God and truth man's ignorant heart
And lift towards godhead his mortality (Aurobindo 1988: LXI, CI).

Harindranath Chattopadhyaya, K. D. Sethna y Armando Menazes son algunos de los poetas indoanglos en los que observamos una visión común a la descrita hasta ahora (Purani 1970: 85). Los siguientes versos de K. D. Sethna expresan la invocación del poeta a la luz común a C. Day Lewis y Sri Aurobindo, la luz que propicia el crecimiento interior de la persona; sus versos son un anticipo del tipo de realidad que encontramos en *Savitri*:

"Sky-lucent bliss, untouched by earthiness!
"If thou desirest my weak self to outgrow
Its mortal longings, lean down from above,
Temper the unborn Light no thought can trace,
Suffuse my mood with a familiar glow" (citado en Purani 1970: 85).

⁴ Ampliaremos esta cita en el capítulo X de nuestro estudio.

Son varias las voces modernistas que buscan un ascenso del alma humana a la divinidad, entendida como la expresión de las capacidades inexpresadas de la persona, el conocimiento, la felicidad, la existencia no determinadas por el tiempo o el espacio, que encuentran una adecuada expresión en el concepto hindú de *Sachchidanda*. Desde Whitman a los autores citados, existe una inquietud intermitente en ese deseo de hallar una respuesta a la llamada de integración del elemento divino en lo humano, es decir, el desarrollo de los diferentes planos de realidad que constituyen la persona y el mundo, el encuentro con las posibilidades inexploradas de la conciencia. *Savitri* se hace eco de este *leit motiv* modernista: el tema de la aspiración del ser humano a lo divino y el descenso y desarrollo de la divinidad en la persona se desarrollan ampliamente en el poema.

El concepto de modernidad en *Savitri*.

La creación de *Savitri*, su contenido y forma presentan un relevante paralelismo con la tradición de la que procede, especialmente con la estructura de pensamiento y experiencia de la realidad hallada en los textos védicos⁵. La afirmación de dicha afinidad podría hacernos pensar que el carácter de la obra deviene obsoleto, que su temática pertenece a otra etapa de la humanidad y sus versos serán de interés sólo para aquellos que busquen una luz iluminando los misterios del pasado a través de las palabras del presente. No obstante, otro es el paisaje dibujado en el poema. *Savitri* descubre en sus páginas un análisis profundo de todos aquellos aspectos de la existencia

⁵ Como tendremos ocasión de comprobar, la mejor obra de referencia para acercarnos a la revisión de la tradición védica y upanishádica propuesta por Aurobindo es su libro Aurobindo, S. (1996b). *The Secret of the Veda*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department complementado por otras obras maestras: Aurobindo, S. (1995). *Hymns to the Mystic Fire*. Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department; Aurobindo, S. (1996c). *Essays on the Gita*. Pondicherry y sus estudios acerca de las *Upanishads*. No podemos dejar de mencionar el análisis realizado por A. B. Purani, *Studies in Vedic*

fundamentales para el desarrollo psicológico y espiritual de la persona. Al igual que hicieron los *rishis* védicos, Sri Aurobindo ofrece un canto al espíritu y una reflexión visionaria sobre cuestiones perennes, consustanciales a la existencia del ser. Preguntas ancestrales como la misma presencia de la persona en el mundo encuentran una respuesta renovada en las palabras de nuestro autor. En este sentido, S. Radhakrishnan señala:

Las ideas de los grandes pensadores nunca son obsoletas. Animán el progreso que parece aniquilarlas. Los pensamientos más antiguos, a veces, nos sorprenden por su carácter moderno, pues la introspección no depende de la modernidad (Radhakrishnan 1962: 7).

El pensamiento del citado filósofo coincide con el de nuestro autor: si bien el mundo ha cambiado considerablemente en su aspecto externo y material gracias a los medios de comunicación, los avances científicos y tecnológicos, no ha habido un cambio considerable en su aspecto interior y espiritual. Así, las antiguas fuerzas del hambre y el amor, las simples alegrías y tristezas del corazón pertenecen, todavía, al conjunto de preocupaciones permanentes de la naturaleza humana (Radhakrishnan 1962: 7). Cabría añadir que, como se señala en la filosofía de Sri Aurobindo, la solución a los eternos problemas de la persona se halla en su transformación esencial, en la creación de una *vida divina* en la tierra, es decir, la remodelación de los diferentes niveles existenciales que la conforman a través de la luz del conocimiento. Las palabras de nuestro autor explican el medio que posibilita tal transformación. Su perspectiva existencial, las soluciones que vaticina y propicia desde sí mismo son una de las razones por las que podemos afirmar el carácter moderno y actual, omnipresente y permanente de su pensamiento. Anticipemos algunos matices de su filosofía que recibirán la visión poética en *Savitri*:

Interpretation, que ofrece una interesante investigación contrastiva entre la obra de nuestro autor y aquella de Yaska y Sayana.

Una vida divina sobre la tierra, el ideal que hemos colocado delante de nosotros, puede producirse sólo a través del cambio espiritual de nuestro ser y un cambio radical y fundamental, una evolución o revolución de nuestra naturaleza. El ser encarnado en la tierra tendría que elevarse por encima de la dominación de sus velos mentales, vitales y materiales hacia la realización y posesión completa de su realidad espiritual, y su naturaleza tendría que ser también elevada más allá de la conciencia y el poder de conciencia propio del ser mental, vital y psíquico hacia el más amplio poder de ser y la más amplia conciencia y la vida más libre del espíritu (Aurobindo 1995: 41).

Como ya venimos señalando en el presente estudio, la transformación no implica el abandono o pérdida de los elementos físicos, vitales y mentales del ser, sino su integración, a través de la *supermente*, en un nivel de conocimiento más elevado, el de su realidad profunda.

Savitri desarrolla el concepto de evolución desde el estadio involucionado de la Ignorancia a los niveles supremos de la *supraconsciencia*, revisando los principales interrogantes que han poblado la vida intelectual y mística de la persona. El amplio campo de visión abarcado por nuestro autor hace que, en opinión de A. B. Purani, el matiz modernista se integre como un elemento orgánico en el todo: “la visión existencial de Sri Aurobindo encuentra su base en la tierra, no en otros posibles mundos o planos que no estén ya presentes en el mundo en el que vivimos” (Purani 1970: 115). Su misión es señalar al inquisitivo intelecto, como ya hicieron los videntes del pasado, las posibilidades ocultas que aguardan en el estado presente, los niveles de desarrollo implícitos en el actual estadio vivencial, en la estructura ontológica y cosmológica de la existencia. Desde esta perspectiva, el pensamiento de Sri Aurobindo goza de un evidente carácter moderno y actual. El impulso de búsqueda hace actual a la persona, la empuja a descubrirse y desarrollarse. Una obra que plantee e ilustre esta intención, tanto en su modo de creación como en su contenido, supera las barreras finitas del espacio y el tiempo y se interconecta con los momentos presentes de otros espacios y otros tiempos en la evolución de la humanidad.

El conocimiento es eterno. Los *rishis*, los seres que han llegado a un estado de conciencia que les identifica con este aspecto último de la realidad y que transmiten su visión de la existencia desde ese estado de conciencia, devienen un reto a las fronteras sincrónicas y diacrónicas: su modernidad o actualidad es perenne. No obstante, es importante señalar, junto a uno de los relevantes críticos de la obra de nuestro autor, K. D. Sethna, que Sri Aurobindo excede la labor visionaria de los antiguos *rishis* en un factor esencial: su aspiración de llevar a cabo y materializar, en la tierra, aquellos aspectos posibles de la existencia que ya fueron apuntados por los seres de conocimiento del pasado. Su capacidad renovadora excede incluso la de sus contemporáneos modernistas en un aspecto fundamental: su cuidado y empeño en armonizar las esferas internas y externas de la existencia de la persona, de superar las trivialidades que distraen y extorsionan el verdadero objetivo de la existencia del ser; es decir, el desarrollo de su conciencia y sus capacidades ocultas. Sethna señala que su profundización en la psicología de la persona y su tematización de todo aquello que juega un papel esencial en su desarrollo tiene parangón, al menos, con la poesía de Eliot y los avances de Jung (Sethna 1974: 4).

La modernidad es omnipresente en *Savitri*. Nuestro autor conjuga el rico simbolismo de la tradición hindú con los más recientes avances científicos y tecnológicos que impregnan el contexto histórico en el que vive. El lector de *Savitri* deberá estar atento no sólo al amplio juego de imágenes védicas presentes en el poema, su capacidad sugerente y evocadora de los múltiples aspectos de la realidad del ser; además, sentirá en sus páginas el progresivo caminar de la humanidad. A. B. Purani llama nuestra atención a la presencia en el poema de términos como “el esperma y el

gen” o “el plasma y el gas” (Aurobindo 1988). Por otra parte, los diferentes aspectos culturales del mundo encuentran un espacio en sus versos si sirven para ilustrar una visión desde el espíritu: hallamos imágenes que indican una evidente integración cultural y artística, anticipando la creciente interculturalidad que caracteriza el presente momento histórico. Así, no faltan expresiones como “un kakemono de formas significantes” (Aurobindo 1988: LVI, CII, 457), aludiendo a los cuadros de la cultura japonesa que reflejan el rico panorama cósmico, el mismo avistado en la experiencia mística de nuestro autor (Purani 1970: 116).

Ya hemos señalado que la creación de *Savitri* responde a un esfuerzo consciente de nuestro autor por captar los ritmos del espíritu, por reflejar en sus versos una cierta visión o experiencia espiritual capaz de evocar en otros la riqueza de la imagen visionada. La exigencia creativa de Sri Aurobindo, que le impele a recrear una y otra vez su obra desde diferentes estados de conciencia, no deja de lado la integración de nuevos términos que concretan y objetivizan la realidad espiritual. Ya hemos mencionado algunos de ellos. A continuación, vamos a ofrecer un conjunto de versos que, sin ser exhaustivos, ilustran la presencia de la modernidad, la actualidad contemporánea en la obra de Sri Aurobindo.

El presente histórico tiene un protagonismo relevante en el poema de nuestro autor. A pesar de desarrollarse en una época en la que se halla en un estricto retiro espiritual, los principales acontecimientos del momento no pasan desapercibidos, en palabras de A. B. Purani, “a aquel cuya conciencia le vincula a los más remotos confines de la tierra, trascendiendo las fronteras espacio-temporales” (Purani 1970: 16). Así, la II Guerra Mundial no sólo forma parte de su interés personal sino que

integra algunas de las imágenes que encontramos en *Savitri*. Veamos una serie de versos que ilustran paralelismos entre la descripción de la visión espiritual de nuestro autor y el conflicto que mantuvo en jaque a un importante conjunto de la humanidad. Las siguientes estrofas evocan la llegada a otros estadios de conciencia, aludiendo al pensamiento como antesala de un plano existencial que se acerca al conocimiento, cima de la jerarquía del ser. Las imágenes de los bombardeos nocturnos, la utilización de la aviación y la planificación de estrategias militares ilustran el modo en que nuestro intelecto intenta visionar, desde su oscuridad, los paisajes de aquello que le excede:

As far as its self-winged airplanes could fly,
It reconnoitred vistas of dream fate (Aurobindo 1988: LII, CX).

Apt to conceive, unable to attain,
It drew its concept-maps, and vision-plans
Too large for the architecture of mortal Space (Aurobindo 1988, L II, C X).

Almost that day the epifany was disclosed
Of which our thoughts and hopes are signal flares (Aurobindo 1988: LI, CI).

En su combinación de imágenes místicas y militares, Sri Aurobindo identifica nuestros pensamientos con las bengalas lanzadas por los soldados para iluminar su objetivo en la noche. De la misma manera que las bengalas se adentran con su luz en la oscuridad, los pensamientos penetran las espesas paredes de la Ignorancia en busca de su objetivo, la ampliación de la conciencia, la llegada al reino del Conocimiento del que ellos son uno de los instrumentos de búsqueda. Sri Aurobindo ilustra esa idea en otra bella imagen en su libro *Thoughts and Glimpses*⁶. Los pensamientos son indicaciones de la dirección en la que la persona debe dirigir sus pasos. La epifanía que se desvela como fruto de la evolución espiritual es el propósito al que apuntan nuestros pensamientos como bengalas centelleantes en búsqueda de la verdad.

Hallamos eco a las últimas teorías acerca de la constitución eléctrica de la materia, contemplando, una vez más, la interconexión del mundo místico y científico en la obra de nuestro autor:

An ocean of electric Energy
 Formlessly formed its strange wave-particles
 Constructing by their dance this solid scheme,
 Its mightiness in the atom shut to rest;
 Masses were forged or feigned and visible shapes;
 Light flung the photon's swift revealing spark
 And showed, in the minuteness of its flash
 Imaged, this cosmos of apparent things.
 Thus has been made this real impossible world,
 An obvious miracle or convincing show (Aurobindo 1988: LII, CV).

La utilización del concepto de la electricidad halla otro bello uso poético en la siguiente imagen, reviviendo el momento en que se abre una luz en la conciencia y se desvelan, en un instante, realidades presentes no vislumbradas anteriormente:

As when a searchlight stabs the Night's blind breast
 And dwellings and trees and figures of men appear
 As if revealed to an eye in Nothingness,
 All lurking things were torn out of their veils
 And held up in his vision's sun-white blaze (Aurobindo 1988: LII, CV).

Continuando con su intención de objetivizar o hacer expresable y más fácilmente entendible la visión poética desde el espíritu, Sri Aurobindo utiliza una nueva forma familiar e integra la imagen de la televisión. La intención es describir en el Canto “La Gloria y Caída de la Vida” los seres, fuerzas o capacidades que caracterizan lo que nuestro autor definió como el plano vital. Es decir, aquel que se eleva desde la materia y ejerce un nivel intermedio entre el plano físico y mental. Recordemos que en la ontología de nuestro autor el ser está constituido por diferentes planos gobernados, cada uno de ellos, por distintas leyes que se integran en el conjunto del ser. La siguiente

⁶ Existe una buena traducción en la editorial Dédalo a cargo de la escritora Rosa Chacel con prólogo de Jean Herbert. El aforismo al que aludimos es: “When we have passed beyond our knowings, then we shall

imagen describe la visualización de las leyes orgánicas del plano vital, en este caso del plano vital sutil, el nivel donde bullen las emociones, surgiendo desde la materia, elevándose hacia el gobierno de lo mental:

As through a magic television's glass
 Outlined to some magnifying inner eye
 They shone like images thrown from a far scene
 Too high and glad for mortal lids to seize (Aurobindo 1988: LII, CIII, 119).

Para entender la imagen presentada por nuestro autor es necesario acudir al principio del Canto y recordar que el Libro en el que se incluyen estos versos es el “Libro del Viajero de los Mundos” en el que Aswapathy está recorriendo los diferentes niveles que constituyen la ontología de la persona. El Canto comienza con el ascenso progresivo del protagonista a los distintos mundos que pueblan la jerarquía inferior del ser. Así, del plano físico perteneciente a la tríada existencial inferior, la que nos vincula a la Ignorancia, ha pasado al plano sutil de lo vital; desde la materia accede al nivel de las emociones y los sentimientos “Where all was doubt and change and nothing sure, A world of search and toil without repose” (Aurobindo 1988: LII, CIII).

Sri Aurobindo, a través de la imagen de la televisión, alude al fenómeno de la visión interior, la visión oculta que permite a la persona visualizar los mundos sutiles, la energía que configura la realidad. Esta concepción energética de la realidad es milenaria y ya fue analizada en la cultura oriental; la acupuntura es sólo uno de sus aspectos más conocidos. La imagen de la televisión⁷ objetiviza una capacidad oculta del

have Knowledge. Reason was the helper; Reason is the bar”.

⁷ En Nadkarni, M. (2000). "Aswapathy in Sri Aurobindo's Savitri". *Jyoti*. Los Angeles, Sri Aurobindo Center of Los Angeles (East-West Cultural Center). Vol. II.

Nadkarni precisa que la palabra “television” aparece dos veces en el poema. Los nuevos versos señalados por el crítico son: “Impure, sadistic, with grimacing mouth, / Grey foul inventions gruesome and macabre /Came televisioned from gulfs of Night” Aurobindo, S. (1988). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books.

ser. La persona exterioriza, a través de sus inventos científicos, aquellas potencialidades que intuye en sí misma y que todavía no ha desarrollado. Los descubrimientos científicos son, en realidad, un primer ensayo de aquello que más tarde evolucionará en su propio ser. La sugerencia establecida por nuestro autor es que podemos hacer posible lo aparentemente imposible (Purani 1970: 117).

Los campos conceptuales utilizados por nuestro autor en su descripción de la realidad desde diferentes niveles de conciencia son amplios y variados. El mundo ilícito del contrabando también halla un lugar en los juegos poéticos del espíritu. En el Canto titulado “El Paraíso de los Dioses de la Vida”, Sri Aurobindo ilustra el desarrollo espiritual de Aswapathy como un proceso en el que su propia evolución le permite ascender a los reinos del espíritu de una manera libre y voluntaria, sin enfrentarse a las fronteras y límites impuestos por los elementos inferiores de la jerarquía existencial, sin someterse a sus demandas, obstáculos estrechos que interrumpen la experiencia del ser completo, del ser integral. Así,

His earth, dowered with celestial competence,
Harboured a power that needed now no more
To cross the closed customs-line of mind and flesh
And smuggle godhead into humanity (Aurobindo 1988: LII, C IX).

Asimismo, hallamos los “unprovisioned cheques of the Beyond” firmados por la religión que practica el fraude mediante los créditos bancarios del Tiempo (Purani 1970: 120).

La realidad mística de la creación del mundo físico desde esferas suprafísicas encuentra, de nuevo, una valiente y moderna expresión en la mezcla de imágenes científicas y místicas, como en los siguientes versos:

A master Magician of measure and device
 Has made an eternity from recurring forms
 And to the wandering spectator thought
 Assigned a seat on the inconscient stage.
 On earth by the will of this Arch-Intelligence
 A bodiless energy put on Matter's robe;
Proton and photon served the imager Eye
To change things subtle into a physical world
 And the invisible appeared as shape
 And the impalpable was felt as mass:
 Magic of percept joined with concept's art
 And lent to each object an interpreting name:
 Idea was disguised in a body's artistry,
And by a strange atomic law's mystique
 A frame was made in which the sense could put
 Its symbol picture of the universe (Aurobindo 1988: LII, CIX). Énfasis
 añadido.

En “Los reinos de los Dioses de la Mente Pequeña”, el Canto del que recogemos la cita anterior y las siguientes, observamos expresiones como “robot”, “quantum”, “atomic parcellings of the infinite”, “a thinking body from chemic cells”, expresiones que reflejan el agitado mundo de descubrimientos científicos que fueron promovidos en la época de la antesala de la guerra, el proceso bélico y los tiempos posteriores a su desenlace, el imparable ritmo de descubrimientos tecnológicos, la concentración de la conciencia de la persona en todo aquello que es aparentemente externo a sí misma:

But all was still a mobile Ignorance;
 Still Knowledge could not come and firmly grasp
 This huge *invention* seen as a universe.
 A specialist of logic's hard *machine*
 Imposed its rigid artifice on the soul;
 An aide of the *inventor* intellect,
 It cut Truth into *manageable bits*
 That each might have his ration of thought-food,
 Then new-built Truth's slain body by its art:
 A *robot* exact and serviceable and false
 Displaced the spirit's finer view of things:
 A polished *engine* did the work of a god (Aurobindo 1988: LII, CX).
 Énfasis añadido.

Las siguientes estrofas evocan el proceso de la creación bajo el prisma de *la mente pequeña*, aquella encerrada en sus propios parámetros de visión, sin ningún

anhelo de transcendencia, juzgando, desde su limitada esfera de existencia, los márgenes no vislumbrables del infinito. De nuevo observamos, como en las estrofas anteriores, una cierta denuncia a la tendencia contemporánea de juzgar en función de las fronteras establecidas por uno sólo de sus aspectos de conocimiento: la mente y su desarrollo de la ciencia:

Earth all perceives through doubtful images,
All she conceives in hazardous jets of sight,
Small lights kindled by touches of groping thought.
Incapable of the soul's direct inlook
She sees by spasms and solders knowledge-scrap,
Makes Truth the slave-girl of her indigence,
Expelling Nature's mystic unity
Cuts into quantum and mass the moving All;
She takes for measuring-rod her ignorance (Aurobindo 1988: LII, CX).

Los límites infinitos del espíritu, las vistas a las que se acerca y en las que penetra la visión espiritual, son ilustrados bellamente mediante imágenes que, de nuevo, aúnan elementos tecnológicos y científicos, en este caso del mundo de la astronomía: “Above in a high breathless stratosphere” (Aurobindo 1988: LII, CX). Sri Aurobindo alude, mediante la imagen de la estratosfera, al plano de la supraconsciencia. La presencia de este plano existencial se divisa, desde el presente estado de evolución, como un lejano horizonte del que nuestro actual cielo mental es sólo la antesala. La supermente es, si seguimos el simbolismo védico, *Vijnana* (Aurobindo 1996b: 274, 283), el estadio contemplado por los antiguos *rishis* trascendiendo la tierra –*Dyau*– (Aurobindo 1996b: 113) y la mente –*Rodasi*⁸.

La capacidad de integración cultural de Sri Aurobindo se hace patente, una vez más, en el hecho de que símbolos védicos y tecnológicos contemporáneos encuentran

⁸ Para obtener un estudio más detallado de la jerarquía existencial védica tal y como es analizada por nuestro autor podemos acudir, una vez más, a Aurobindo, S. (1996b). *The Secret of the Veda*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

un espacio común en sus versos. Así, hallamos la presencia de *Panis* (Aurobindo 1996b: 119, 134-135), símbolo védico de las fuerzas de la mente subconsciente que retienen la luz del conocimiento, intérpretes ineptos de los mensajes del infinito, junto al tan utilizado recurso comunicativo del *morse*, el código que, en el uso poético de nuestro autor, deviene el instrumento de la divinidad mediante el cual se transmiten sus señales místicas a todo aquel preparado para recibirlas:

The troglodytes of the subconscious Mind,
 Ill-trained slow stammering interpreters
 (...)
 Mid an obscure occult machinery,
 Captures the mystic Morse whose measured lilt
 Transmits the messages of the cosmic Force (Aurobindo 1988: BII, CV).

El campo de las matemáticas halla, igualmente, un uso simbólico en el poema de nuestro autor. Expresiones como “Necessity’s logarithmic table”, “the calculus of destiny”, “the recurrent decimal of events” ilustran una nueva objetivización de la experiencia espiritual. El concepto místico de la presencia de la divinidad en todos los seres y el hecho de que cada ser es una porción de la divinidad hallan su expresión matemática en los siguientes versos:

It made all persons fractions of the Unique,
 Yet all were being’s secret integers (Aurobindo 1988: B III, CIII).

Igualmente, encontraremos términos como “multiplication’s sum” transformándose en “rapturous” a la hora de ilustrar el proceso creativo de la Eternidad o, dicho de otro modo, “the recurring decimals of eternity”. El mundo del cine tiene su representación en expresiones como “imagination’s camera”. Por otra parte, el proceso químico de la fermentación, la transformación de una sustancia en otra se incluyen como ejemplificación del deseo de la naturaleza por desarrollar un alma en sí misma. Es

la ilustración del despertar de la conciencia a la Luz, la conciencia penetrando en los campos de la Ignorancia, observando el enorme esfuerzo implicado en el proceso de evolución:

The turbid yeast of nature's passionate change,
Ferment of the soul's creation out of mire (Aurobindo 1988: B II, C IV).

El mundo de la prensa encuentra evocación en los versos “cowled fifth-columnist”, guía del intelecto o “thought's guide”; “Inconscient's magic printing-house” donde los “formats of the primal Night are torn” y los “stereotypes of ignorance” son “shattered” (Aurobindo 1988: LII, CVIII: 231). Aswapathy es descrito como “An archivist of the symbols of the Beyond” (Aurobindo 1988: LII, CIV). Asimismo, aludiendo al ámbito educativo, la vida puede ser definida como un “wide world kindergarten of young souls” (Purani 1970: 120).

El mundo de la ciencia halla un espacio recurrente en *Savitri*. A través de sus “recording cells”, Sri Aurobindo alude a la memoria de las células que ya anticipa desde su experiencia (Satprem 1989) y que la ciencia no deja de investigar actualmente, dado que “Almighty powers are shut in Nature's cells” (Aurobindo 1988, L IV, C III: 370):

A word that leaped from some far sky of thought,
Admitted by the cowled receiving scribe
Traversed the echoing passages of his brain
And left its stamp on the recording cells (Aurobindo 1988, L IV, C III: 370).

Palabras como “protozoa”, “gene” and “cell” aparecen, de nuevo, en el Libro VII, Canto IV, página 518 (Aurobindo 1988: LVII, CIV, 518) sin entorpecer el color puránico del poema. El pensamiento de Sri Aurobindo integra conceptos que, como decíamos, están siendo retomados por la biología más reciente y los científicos que constituyen la Nueva Física (Nadkarni 2000). El lenguaje de la mística se une al

lenguaje científico en una síntesis integradora que parece caracterizar las pautas vivenciales y teóricas de nuestro autor. Una vez más, los siguientes versos aúnan la voz del poeta inmerso en la experiencia espiritual y el intelectual atento al vocabulario y los descubrimientos de la ciencia:

For He who is grows manifest in the years
And the slow Godhead shut within the cell
Climbs from the plasm to immortality (Aurobindo 1988: LII, CXI).

Sri Aurobindo transforma a sus personajes en seres contemporáneos sin dejar que la modernidad se convierta en una intrusa o en un obstáculo para la trama de la leyenda puránica. No se muestra al lector detalles de la vida externa de los personajes: su vida interna, sus aspiraciones y su evolución construyen los versos del poema. Si un antropólogo quisiera reconstruir la vida externa de los personajes contaría con muy pocos detalles en la primera parte del libro (Nadkarni 2000). La modernidad se hace presente en el lenguaje del narrador, en su uso de vocabulario del siglo veinte.

Savitri muestra su modernismo, asimismo, en su pensamiento. El debate entre Dios y la Muerte está presente en la mayor parte de las filosofías modernas (Nadkarni 2000) y aparece, asimismo, en el debate entre Savitri y la Muerte en el Canto VIII, en la tercera parte del poema. El debate ilustra, entre otros temas, los triunfos y las frustraciones de la ciencia moderna y la tecnología. El Canto V del Libro II (páginas 158 a 172) muestra el progreso evolutivo de la persona en la tierra; los triunfos y limitaciones de la mente física, vital y racional son ilustrados en el Canto X del Libro II. El personaje de Aswapathy, rogando a la Madre Suprema, no es un simple rey puránico, sino el representante del ser moderno, al igual que Sri Aurobindo, conocedor de la ciencia moderna, la tecnología, las diferentes religiones que han poblado la humanidad, y la frustración de las revoluciones sociales, como la revolución francesa primero y la

comunista después (Nadkarni 2000). Y, no obstante, cuando Aswapathy concluye su plegaria lo hace a la usanza de los reyes puránicos:

Mission to earth some living form of thee.
 One moment fill with thy eternity,
 Let thy eternity in one body live,
 All-Knowledge wrap one mind in seas of light,
 All-Love throb single in one human heart.
 Let a great word be spoken from the heights
 And one great act unlock the doors of fate (Aurobindo 1988: 345).

En definitiva, Sri Aurobindo no escatima imágenes del mundo contemporáneo que ayuden a ilustrar su visión de la realidad desde el espíritu; traduce en imágenes contemporáneas y símbolos ancestrales, experiencias únicas, compartibles desde una misma intención de vivencia. A través de este medio y a diferencia de sus predecesores, los *rishis* védicos, Sri Aurobindo busca la claridad expresiva en sus versos, no oscureciendo, innecesariamente, su significado. Como comprobaremos constantemente en la lectura de sus versos, no será el lenguaje sino el nivel de conciencia el que separe al autor de sus lectores.

Vigencia de la expresión épica.

The Future Poetry describe el papel que el género de la épica puede tener en un tipo de poesía que ilustre una nueva visión de la realidad. En 1920 Sri Aurobindo manifiesta la necesidad de crear un tipo de poesía que responda a las nuevas demandas del alma (Iyengar 1985: 638), de la conciencia en su camino de auto-descubrimiento. De acuerdo a nuestro autor, la nueva poesía no sólo describirá las hazañas heroicas de las

acciones externas, aquellas que pueden ser contempladas por la mirada física: exteriorizará las hazañas de la conciencia de la persona en su progresión continua hacia el desarrollo de sus posibilidades últimas de evolución. *Savitri* renueva la capacidad expresiva de la poesía épica como ilustración de la mirada del alma en un género tan antiguo como la experiencia literaria de la humanidad. “The song of greatest flight” será inaugurada por él mismo (Srinivasa Iyengar 1985: 638).

Sri Aurobindo empieza la creación de *Savitri* a principios del siglo XX en pleno auge del Modernismo. La perspectiva de realizar un poema épico siguiendo los pasos no sólo de los principales autores de la tradición india como Vyasa o Valmiki sino integrando, además, la tradición occidental establecida por Homero, Virgilio, Dante o Milton supone un reto para una época donde el género épico, a pesar de los autores citados, tiende a considerarse como fruto de épocas primitivas o transcendidas, un género imposible en la era de la modernidad (Purani 1970: 23).

Como ya vimos, Sri Aurobindo inicia el proyecto que culminará en *Savitri* en una etapa en la que la India está política y culturalmente dominada por un poder alienante. Consecuencia de ese impacto es el impulso crítico, rehabilitador y de adaptación a los cánones creativos que Sri Aurobindo reconoce en las formas literarias a las que el idioma inglés abre las puertas, en un continente largo tiempo encerrado en moldes de endogamia creativa (Iyengar 1989: 67). El impacto británico obliga a la cultura dominada a un rápido proceso de asimilación, imitación y nueva creación en apenas unas décadas. Srinivasa Iyengar enfatiza que, tras superar el trauma de la conquista de un poder extranjero, los antecesores de la literatura indoanglia despiertan a la influencia de los clásicos británicos y europeos. Se crea una clara conciencia de deuda

literaria hacia la tradición occidental a la que el nuevo poder abre las puertas. Las obras de Derozio o Michael Madhusudan Dutt indican que la influencia puede ser transmitida no sólo en obras escritas en inglés por autores indios, sino en obras también escritas en otros idiomas nacionales como el bengalí. Así, Derozio evoca a Byron o Shelley, y en Madhusudan encontramos la influencia de los cánones occidentales, especialmente los románticos y Milton (Iyengar 1989: 67).

De acuerdo a Narasimhaiah, la aguda perspicacia de Sri Aurobindo como crítico literario hace que perciba en estos autores un intento de fusión encomiable pero no perfecto (Narasimhaiah 1989: 87). El obstáculo sigue residiendo en cómo integrar lo mejor de la tradición épica de la India –Valmiki, Vyasa, Kalidasa- con los nuevos modelos establecidos por Homero, Virgilio, Dante y, especialmente, Milton y Tennyson (Narasimhaiah 1989: 68). La fertilización de una nueva posibilidad de fusión creativa es facilitada a través de las traducciones de algunos clásicos europeos e ingleses a algunas de las diferentes lenguas indias. El verso narrativo de ciertos sucesores de Madhusudan estará influido más por los poetas victorianos que por la obra de Milton, como es el caso de Manmohan Ghose, Nagesh Wishwanath Pai o P. Seshadri. Sri Aurobindo no es excepción a la influencia de los modelos occidentales. Ya mencionamos que los poemas narrativos que anteceden a *Savitri*, como *Ūrvasī* y *Love and Death*, hacen gala de esa presencia literaria:

Me atrevo a decir que cierta influencia de la mayoría de los grandes poetas ingleses y de algunos otros puede ser trazada en mi poesía. Puedo ver, yo mismo, la (influencia) de Milton, a veces Wordsworth y Arnold; pero era de una forma automática–vino sin que lo notara...La única obra de Keats que me influyó fue *Hyperion* (Aurobindo 1995a: 267).

Como ya vimos, si bien Sri Aurobindo es una reconocida figura del movimiento neo-hinduista, el nuevo espíritu de expresión literaria se nutre de las formas establecidas también por la tradición inglesa. En casi todas las lenguas regionales de la India se experimenta, por ejemplo, con el *blank verse*. No obstante, en el campo de la épica y en la creación de un nuevo tipo de verso que dé cuerpo al género no encontraremos una obra representativa hasta la creación de *Savitri*:

Hemos señalado que la espiritualidad conforma la base de la tradición india. Las grandes obras épicas como el *Mahabharata* y el *Ramayana* despliegan ampliamente ese matiz en sus páginas. Aurobindo es, como ya sabemos, una de las grandes figuras espirituales que ha dado el siglo pasado. Pero su postulado no es el de la simple repetición de la tradición: retoma y reorienta la tradición desde su propia experiencia. Una obra épica que muestre un nuevo estadio de evolución espiritual deberá caracterizarse por una nueva forma (Purani 1970: 25).

El género de la épica se caracteriza por el continuo desarrollo histórico de su forma, su contenido y su estilo. Encontramos una marcada diferencia entre las epopeyas localizadas en la “Edad Heroica” –la *Iliada*, la *Odisea*, los *Nibelungos*- y una obra como *La Divina Comedia* de Dante o *Paraíso Perdido* de Milton. Uno de los propósitos comunes a todas ellas es la creación de valores para la vida. El heroísmo, el amor, el sacrificio, el logro de la perfección son ideales que dan respuesta a esa búsqueda de la significación profunda de la vida (Purani 1970: 26). El descubrimiento del yo, del ser profundo de la persona, de su propósito en el mundo es el tema común de la épica (Purani 1970: 27); *Savitri* responde a esa necesidad ilustrando el nuevo paso evolutivo avistado por su creador.

Si *La Vida Divina* había sido la exposición de su experiencia espiritual a través del corpus lógico de la palabra filosófica, *Savitri* será la culminación verbal en el género poético. K. D. Sethna, conocedor y crítico de la obra de Sri Aurobindo comenta:

La exposición filosófica que presta verosimilitud lógica a los hechos del Espíritu es necesaria en un tiempo como el nuestro, cuando el intelecto está claramente en el frente y Sri Aurobindo ha respondido a esa necesidad escribiendo esa obra maestra expositiva, *La Vida Divina*. La creación de un molde poético igualmente multiforme y de proporción impresionante como *La Vida Divina* para transmitir la Realidad viva en el límite extremo de la palabra –tal tarea le incumbe a quien se destaca como el creador de una nueva época espiritual (Sethna 1947: 25).

De acuerdo a Purani, varios son los intentos que han querido seguir las huellas de Milton en la tarea de crear nuevas epopeyas en occidente: el *Fausto* de Goethe, el acento épico no desarrollado en *Revolt of Islam* de Shelley, el *Hyperion* de Keats, *La Légende des Siècles* de Hugo o *The Ring and the Book* de Browning y *Dynastas* de Hardy. Sin embargo, en la época en la que Sri Aurobindo inicia la composición de *Savitri*, no existe una crítica europea que aborde el tema de la epopeya india desde una perspectiva distinta a la occidental, que considere las diferencias de forma, contenido y definición teórica de la poética india (Purani 1970: 27).

En la India, encontramos diversos ejemplos que anteceden a *Savitri* en el género de la épica, tanto en sánscrito como en otros idiomas regionales. Así, contamos con el *Mahabharata*, el *Ramayana* y el *Bhagavata* en sánscrito, o el *Shadanama* persa y el *Raghuvamsa* de Kalidasa o el *Fanakiharanam* de Kumardas. En la literatura india las epopeyas representan

La historia antigua o la historia tradicional legendaria llevadas a un uso creativo como mitos significativos o historias que expresan algún significado espiritual, religioso, ético o ideal y que forman, así, la mentalidad del pueblo (...) el trabajo de estas epopeyas era popularizar elevadas ideas filosóficas, éticas y prácticas culturales (Purani 1970: 30).

Ananda Coomaraswamy mantiene una actitud similar a la de Sri Aurobindo. Siguiendo al crítico de arte, las formas artísticas no están determinadas empíricamente, sino que se diseñan de acuerdo a una tradición metafísica. Por una parte, se conforman

en función a un orden divino y, por otra, con una intención de facilitar la perfección individual aproximándose y ajustándose a su potencial: “se espera que el artista visite el cielo, observe allí el ideal que atesoraba en su corazón y trate de aproximarlos hacia la tierra” (Narasimhaiah 1977: 106). Esta es la razón por la que, de acuerdo a Narasimhaiah:

(...) el *Ramayana* y el *Mahabharata* no son sólo poesía de calidad sino *dharmasastra-s*, su propósito es la enseñanza, para todos, de la religión, la política, lo social y ético. Si no, ¿cómo explicar la enorme influencia que han tenido siempre entre todas las clases sociales de nuestro pueblo? (Narasimhaiah 1977: 106).

En la creación de *Savitri*, Sri Aurobindo se plantea una estructura que siga la escala más amplia de la narrativa épica, “casi un menor, aunque un muy menor *Ramayana*” (Aurobindo 1972a: 792), alejándose de las dimensiones de obras previas como *Lycidas* o *Comus* o breves poemas narrativos. Su objetivo es una exhaustiva exposición de su visión e interpretación del mundo (Aurobindo 1972a: 792). Sri Aurobindo reconoce la existencia de métodos artísticos que consisten en seleccionar un tema limitado y expresar lo que es indispensable, lo que es principalmente sugerente y dejar el resto a la imaginación o comprensión del lector. El método elegido por nuestro autor en la composición de *Savitri* y que es, desde su punto de vista, igualmente artístico y con matices arquitectónicos, es dar una amplia e, incluso, una vasta y completa interpretación, no omitiendo nada de lo que es necesario y fundamental para su sentido global (Aurobindo 1972a: 740). Ya mencionamos que, si bien Sri Aurobindo planea *Savitri* siguiendo el modelo del *Ramayana*, en pequeña escala, la calificación de pequeña escala es meramente simbólica: la extensión de *Savitri* excede la de todas las epopeyas europeas (Purani 1970: 70).

Sri Aurobindo admira la obra de Milton y Dante. Son numerosos los paralelismos existentes entre *Savitri*, *Paradise Lost* y *La Divina Comedia*. La obra de Dante describe el viaje a través de los triples mundos del Infierno, el Purgatorio y el Paraíso; la epopeya de Milton describe el Infierno, el Caos, el Cielo y la Tierra. Iyengar no duda en afirmar que podría considerarse a *Savitri* como el elemento tercero y culminante en esta serie de epopeyas cósmicas⁹. Mencionamos en nuestro capítulo introductor a *Savitri* que el carácter épico del poema ha sido considerado como miltoniano en más de una ocasión. Son numerosos los paralelismos que se han establecido entre los apuntes biográficos de Milton y Sri Aurobindo. Las coincidencias entre las carreras de ambos autores son numerosas: su formación e inclinación hacia el mundo clásico, su implicación activa en la política revolucionaria y su determinado abandono más tarde. Ambos estudiaron en St. Paul's y Cambridge, ambos trasladaron a sus escritos la representación de la lucha, la tentación y la prueba como elementos presentes en la esencia de la poesía épica o dramática (Iyengar 1989: 71). Si seguimos la opinión de Iyengar, diremos que no sólo llaman la atención los paralelismos en la formación o biografía de ambos autores, sino el hecho de que Sri Aurobindo considerara a Milton como uno de los grandes de la literatura equiparable a Kalidasa en el contexto indio. De acuerdo a Iyengar, *Savitri* evoca a *Paradise Lost* y destaca, simultáneamente, características distintivas que “transmiten el sello de una fuerza poética y espiritual única” (Iyengar 1989: 68).

Varios son los paralelismos a destacar: Si *Paradise Lost* requiere cerca de tres décadas para ser concluido, *Savitri* necesitará casi medio siglo. Si el tema central del

⁹ Ver los estudios comparativos realizados por Nandakumar, P. (1981). *Dante and Sri Aurobindo : a comparative study of The Divine Comedy and Savitri*. Madras, Affiliated East-West Press.

, Sethna, K. D. (1969). "The Inspiration of Paradise Lost." *Sri Aurobindo Circle Annuals*. y Romen en "Essays on *Savitri* and *Paradise Lost*" Mother India, 1970.).

primero es el pecado de la persona y su redención a través de una nueva persona, el tema de *Savitri* es el movimiento desde el amanecer a un Amanecer Majestuoso, como ya indica “The Symbol Dawn”, el canto con el que se abre la obra. Tendremos ocasión de analizar el significado simbólico del concepto del amanecer en *Savitri* en el capítulo dedicado a la simbología en nuestro autor. Los siguientes versos de *Paradise Lost* muestran un relevante paralelismo en el contenido temático de ambas obras:

Of man's first disobedience and the fruit
Of that forbidden tree whose mortal taste
Brought death into the world, and all our woe,
With loss of Eden, till one greater Man
Restore us, and regain the blissful seat (Milton: Libro I, 1-5).

Milton re-cuenta la historia de la creación de la tierra y la persona, la pérdida de su vínculo con su origen divino, su caída, su miseria y muerte, la promesa de su liberación a través de la llegada del Hijo. En *Savitri*, la muerte de Satyavan se transforma en el símbolo de las dificultades presentes de la tierra y su liberación tras la llegada del avatar (Iyengar 1989: 74).

En 1920 Sri Aurobindo manifiesta su punto de vista respecto al género de la épica y su presencia en el futuro de la poesía:

A veces se afirma que la épica es tan sólo adecuada a las eras primitivas cuando la frescura de la vida creaba una historia de acción amplia y simple, de interés supremo para la mente joven de la humanidad, cuando la épica literaria se consideraba una prolongación artificial de una era intelectual y no parecía ya posible una poesía épica genuina en el presente o en el futuro. Esto significa confundir la forma y la circunstancia por la realidad central. La épica, la gran historia poética de la persona o el mundo o los dioses no precisa ser, necesariamente, una presentación vigorosa de acción externa: la creación de Roma señalada por una orden divina, la lucha de los principios del bien y el mal en las grandes obras poéticas hindúes, la representación de los siglos o el viaje del vidente a través de los tres mundos más allá de nosotros son temas tan adecuados para la imaginación del creador épico como la guerra primitiva y la aventura. Las epopeyas del alma –consideradas de la manera más cercana al interior posible, tal y como sucederá en una poesía de tipo intuitivo- son su

mayor tema posible. A una era intuitiva le corresponde una poesía intuitiva) y es esta forma suprema la que debemos esperar de alguna profunda y poderosa voz del futuro. La suya será, en efecto, el canto del ascenso más elevado que revelará, desde el más elevado pináculo y con el campo de visión más amplio, el destino del espíritu humano y la presencia y los caminos y el propósito de la Divinidad en la persona y el universo (Aurobindo 1994a: 267).

Como ya vimos anteriormente, si seguimos los estudios de Iyengar (Iyengar 1989: 76) especularemos con la posibilidad de que, después del 24 de noviembre de 1926, tras alcanzar un nuevo nivel de realización espiritual y certeza yóguica, Sri Aurobindo se plantea el proyecto de iniciar ese nuevo tipo de obra épica capaz de trasladar a la palabra los campos de realidad visionados desde un nuevo estadio de conciencia, desarrollando la escritura desde ese estadio de conciencia. Así, Sri Aurobindo revisa, transforma y alarga el primer esbozo de *Savitri* de manera que en la década de los treinta y cuarenta alcanza, paulatinamente, sus presentes proporciones. Como ya sabemos, la teoría metafísica de nuestro autor ya había sido expuesta en *The Life Divine* y su enseñanza de yoga en *The Synthesis of Yoga* y otros escritos. *Savitri* es la evocación poética, la revelación a través del *mantra*, de la filosofía y la enseñanza yóguica de Sri Aurobindo. *Savitri* transforma la palabra en un acto de experiencia (Iyengar 1989: 76), en algo que sucede ante el lector y le envuelve en la dinámica espiritual de su acción:

Al igual que *Paradise Lost* o la *Divina Comedia*, *Savitri* es, en nuestra era, la Épica del Amanecer que abarca el cosmos a través de la reverberación mántrica de sus versos, trascendiendo la muerte y afirmando y trasformando la vida (Iyengar 1989: 76).

Las tres obras mencionadas –*La Divina Comedia*, *Paraíso Perdido*, *Savitri*– son epopeyas cósmicas adaptadas a su correspondiente marco temporal, productos de una época particular, una cultura, un entorno (Iyengar 1989: 77). Comparten la intención de abarcar, en sus versos, la amplitud del universo. Como ya sabemos, Sri Aurobindo

admira la cristalina simplicidad, la claridad y la facilidad del *sloka* sánscrito, y la brevedad y fuerza del verso upanishádico. Igualmente, valora el acabado de las dos epopeyas de Kalidasa. Sri Aurobindo retoma y renueva el género de la épica, imprimiendo la fuerza y capacidad de adaptación del *blank verse* a la forma del *sloka* o verso upanishádico.

Como ya vimos en nuestra introducción al poema, el interés de Sri Aurobindo acerca de la estructura épica se retrae a la composición de *Ilion*, escrito en hexámetros cuantitativos, uno de los experimentos más exitosos de nuestro autor en naturalizar el poder del antiguo hexámetro para lograr ciertos efectos de modulación, entonación y armonía que se corresponden con el movimiento del pensamiento y el sentimiento (Aurobindo 1972: 341-87). De acuerdo a Sethna, es una verdadera epopeya tanto en dimensión como en profundidad y sublimación temática (Sethna 1970: 132). La grandeza de *Ilion* yace en su profunda visión épica basada en ese innovador hexámetro y su carácter sintético. Mientras que *Savitri* es una epopeya filosófica escrita en *blank verse*, *Ilion* es una epopeya homérica basada en el tema de la *Iliada*. La significación de *Ilion*, si bien es un fragmento, tiene dos vertientes: por una parte, es el primer poema épico donde nuestro autor expone su interés en la creación de una epopeya moderna en una convincente y ambiciosa escala, una epopeya que podría ser exitosamente adaptada tanto al tema como el metro de Homero; y es un poema donde Sri Aurobindo proporciona al lector una clara concepción de las características de la epopeya clásica, generándose la base, progresivamente, para la creación de la epopeya moderna. Si bien la estructura de *Savitri* es intrincada y autodesafiante, su forma y significado se unen a través del simbolismo que caracteriza todo el poema (Verma 1989: 13). Verma comenta:

En su concentrado poder y atracción, creado por el tratamiento que Aurobindo realiza del mito y la *dianoia*, *Savitri* muestra un distintivo avance sobre *Ilion*. Lo que proporciona a *Savitri* su bien merecido lugar entre las grandes obras épicas de la literatura -como *La Eneida*, *La Divina Comedia*, *Paraíso Perdido* y *Paraíso Recuperado* combinados, *Fausto* Parte II, y *Prometeo Desencadenado*- es su perspectiva cósmica y humanística de la visión de la redención de la persona y la transformación de esta tierra en un paraíso viviente (Verma 1989: 13).

Veamos, a continuación, cuáles son los elementos que transforman al poema no sólo en una muestra paradigmática de poesía mántrica y sobremental, sino en el mapa de la visión existencial de su autor.

REFERENCIAS:

- Aurobindo, S. (1972). *Collected Poems*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.
- Aurobindo, S. (1972a). *Letters on Savitri*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1988). *Letters on Yoga I*. Pondicherry.
- Aurobindo, S. (1988). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books.
- Aurobindo, S. (1992). *The Human Cycle : The Ideal of Human Unity. War and Self-Determination*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1994). *Essays Divine and Human with Thoughts and Aforisms*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1994a). *The Future Poetry*. Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.
- Aurobindo, S. (1995). *Hymns to the Mystic Fire*. Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.
- Aurobindo, S. (1995a). *On Himself*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996b). *The Secret of the Veda*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996c). *Essays on the Gita*. Pondicherry.
- Ayyub, A. S. (1972). *Religion and Literature*. Indian Literature. Proceedings of a Seminar, Simla, Indian Institute of Advanced Study.
- Collins, H. P. (1925). *Modern Poetry*.
- Das, B. K. (1994). Indian English Poetry: Retrospect and Prospect. *Indian Literature Today*. Delhi, Prestige Books.
- Das, S. K. (1995). *A Hystory of Indian Literature: 1911-1956*, Sahitya Akademi.
- Devy, G. N. (1995). *After Amnesia. Tradition and Change in Indian Literary Criticism*. Bombay, Orient Longman Limited.

- Ellmann, R. (1959). *James Joyce*. Oxford, Oxford University Press.
- Ford, F. M. (1964). *The Critical Writings of Ford Madox Ford*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- Iyengar, K. R. S. (1985). *Sri Aurobindo: A Biography and a History*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education.
- Iyengar, K. R. S. (1989). "Milton and Sri Aurobindo." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 67-82.
- Kallury, S. (1989). *Symbolism in the Poetry of Sri Aurobindo*. New Delhi, Abhinav Publications.
- Kripalini, K. (1970). *The Literary Landscape in Modern India*. Australian and Indian Literature, Brisbane, Vikas Publishing House.
- Kripalini, K. (n.d.). *Literature of Modern India*. Bombay, National Book Trust.
- Machwe, P. (1976). *Four Decades of Indian Literature. A Critical Evaluation*. New Delhi, Chetana Publications.
- Malamud, R. (1991). *The Language of Modernism*. Columbia, Columbia University Press, University Microfilms International (UMI).
- Milton *Paradise Lost*.
- Mukherjee, S. (1994). *Translation as Discovery and Other Essays on Indian Literature in English Translation*. London, Sangam Books Limited, Orient Longman Limited.
- Nadkarni, M. (2000). "Aswapathy in Sri Aurobindo's Savitri". *Jyoti*. Los Angeles, Sri Aurobindo Center of Los Angeles (East-West Cultural Center). Vol. II.
- Nandakumar, P. (1981). *Dante and Sri Aurobindo : a comparative study of The Divine Comedy and Savitri*. Madras, Affiliated East-West Press.
- Narasimhaiah, C. D. (1977). *Search for Values in Literary Criticism*. Seminar on Australian and Indian Literature.
- Narasimhaiah, C. D. (1989). "Aurobindo: Inaugurator of Modern Indian Criticism." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 87-103.
- Osborne, P. a. o. (1992). *Post-Modernism and the Re-reading of Modernity*. Manchester, Manchester University Press.
- Pound, E. (1971). *The Cantos of Ezra Pound*. New York, New Directions.
- Purani, A. B. (1970). *Sri Aurobindo's Savitri. An Approach and a Study*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

- Radhakrishnan (1962). *Indian Philosophy*. London, George Allen & Unwin Ltd.
- Rau, A. V. R., Ed. (1958). *Modern Indian Poetry. An Anthology*. New Delhi, Kavita.
- Satchidanandan, K. (1996). "Difference, But with Caution. Reflections." *Indian Literature* XXXIX(169): 5-7.
- Satprem (1989). *La Mente de las Células o la Mutación Deseada de Nuestra Especie*. Madrid, Edaf.
- Sethna, K. D. (1947). *The poetic genius of Sri Aurobindo*. Bombay, Sri Aurobindo Circle.
- Sethna, K. D. (1969). "The Inspiration of Paradise Lost." *Sri Aurobindo Circle Annuals*.
- Sethna, K. D. (1970). *Sri Aurobindo. The Poet*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education.
- Sethna, K. D. (1974). *The poetic genius of Sri Aurobindo*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Srinivasa Iyengar, K. R. (1985). *Sri Aurobindo : a biography and a history*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education.
- Verma, K. D. (1989). "Sri Aurobindo as a Poet: a Reassessment." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 10-26.
- Vrekhem, G. v. (1997). *Beyond man: life and work of Sri Aurobindo and the Mother*. New Delhi, Harper Collins Publishers India.
- Winternitz, M. (1972). *Hystory of Indian Literature*. New Delhi, University of Calcutta.

VIII. *Savitri* o el mapa existencial de Sri Aurobindo

Thus shall the earth open to divinity
 And common natures feel the wide uplift,
 Illumine common acts with the Spirit's ray
 And meet the deity in common things.
 Nature shall live to manifest secret God,
 The Spirit shall take up the human play,
 This earthly life become the life divine (Aurobindo 1988: L X, CI).

En mi filosofía no debo nada a las abstracciones intelectuales, el raciocinio o la dialéctica. Cuando he utilizado esos medios era, simplemente, para explicar mi filosofía y justificarla ante el intelecto de los demás (Aurobindo 1995a).

La visión existencial de Sri Aurobindo es la constatación de la imbricación inexorable de lo físico y lo suprafísico, lo material y lo espiritual, en definitiva, la unión de lo que define como la realidad trinitaria inferior –constituida por la materia, la vida y la mente- y la realidad trinitaria superior –conformada por la Existencia, la Conciencia, y la Felicidad, *Sachchidananda*- realidades vinculadas por el plano de la *supermente*, concepto esencial a la hora de estudiar la obra de nuestro autor y *Savitri*. La realidad espiritual reverbera en el mundo mental, emocional y físico:

A deathbound littleness is not all we are:

Immortal our forgotten vastnesses
 Await discovery in our summit selves;
 Unmeasured breadths and depths of being are ours.

Akin to the ineffable Secrecy,
 Mystic, eternal in unrealised Time,
 Neighbours of Heaven are Nature's altitudes (Aurobindo 1988: L I, C III). Énfasis añadido.

Sri Aurobindo formula la existencia de una necesaria interrelación entre los diferentes niveles del ser. Cada estadio situado en un plano de realidad elevado se haya

involucionado en los estadios más primitivos y viceversa: la vida surge de la materia porque está involucrada en ella; la mente emerge de la vida porque ahí se encuentra su semilla; el espíritu está involucrado en los estadios anteriores y hacia él tiende la evolución. Asimismo, los estadios del ser de los que la persona es consciente en este momento anticipan horizontes más amplios desde los que abarcar la existencia personal y del mundo. La aventura de la conciencia justifica la vida y la evolución del espíritu a través de los diferentes planos del ser:

Intervening in a mindless universe,
 Its message crept through the reluctant hush
Calling the adventure of consciousness and joy
 And, conquering Nature's disillusioned breast,

Compelled renewed consent to see and feel.

A thought was sown in the unsounded Void,
 A sense was born within the darkness' depths,
 A memory quivered in the heart of Time
 As if a soul long dead were moved to live:
 But the oblivion that succeeds the fall,
 Had blotted the crowded tablets of the past,
 And all that was destroyed must be rebuilt
 And old experience laboured out once more.

All can be done if the god-touch is there (Aurobindo 1988: L I, CI).
 Énfasis añadido.

Por otra parte, la integración y desarrollo consciente de los diferentes niveles del ser en el individuo y el desarrollo paralelo del mundo se convierten en procesos contiguos, ineludibles: el desarrollo de la persona influye en el desarrollo de la humanidad.

A lo largo de este capítulo vamos a señalar cuál es la relación que el autor presenta entre conceptos aparentemente antagónicos como son la realidad eterna y la realidad individual, la realidad divina y material, los polos de la existencia a los que Sri

Aurobindo alude constantemente en su obra filosófica y poética. Asimismo, desglosaremos el concepto de Filosofía Integral o *Purna Advaita* y su aspecto pragmático, el Purna Yoga o Yoga Integral. Describiremos la estructura ontológica y cosmológica de nuestro autor, el *séptuplo acorde del ser* (Aurobindo 1996a: 262) que el poeta integra en *Savitri*. Los conceptos de evolución, transformación y salvación también estarán presentes y, finalmente, aludiremos a la relación que Sri Aurobindo plantea entre su visión existencial y la ilustración poética de esa visión en *Savitri*.

El concepto de evolución en Sri Aurobindo es sinónimo de desarrollo de la conciencia, de descubrimiento de la realidad esencial que conforma la estructura del ser individual y su imbricación con la realidad esencial del mundo. El yoga es el instrumento que posibilita el desarrollo de la conciencia y, por lo tanto, la evolución personal. En Sri Aurobindo, el yoga individual favorece el yoga del universo o, dicho de otro modo, la evolución del universo. Ambos caminan hacia el develamiento del próximo estadio evolutivo (Aurobindo 1996a: 7):

Our early approaches to the Infinite
Are sunrise splendours on a marvellous verge
While lingers yet unseen the glorious sun.
What now we see is a shadow of what must come (Aurobindo 1988: L I,
C III).

En el epistolario recogido en *On Himself*, Sri Aurobindo explica su experiencia de la interrelación entre lo terrenal y lo ultraterrenal, base de su pensamiento filosófico y su ilustración poético-mística de la realidad:

(...) me encontré entrando en mundos suprafísicos que tenían influencias y producían efectos sobre el plano material, así que no pude establecer un nítido divorcio o una irreconciliable oposición entre *lo que he denominado los dos polos de la existencia* y todo lo que está entre ellos. Para mí todo es Brahman y encuentro a la Divinidad en todas partes. Toda persona tiene el derecho de desechar lo terrenal y elegir lo ultraterrenal exclusivamente y, si con esta decisión encuentra la paz, que sea muy feliz. Personalmente, no he visto que sea necesario hacer esto para tener paz (Aurobindo 1995a: 98). Énfasis añadido.

Por otra parte, los dos polos de la existencia a los que se refiere nuestro autor son la Materia y el Espíritu, la Ignorancia y el Conocimiento, la Oscuridad y la Luz, una luz que se halla involucionada en la oscuridad, un conocimiento que permanece velado en la ignorancia, un espíritu que aguarda a ser revelado en la aparente inercia de la materia. Hacia el inicio del poema, en el Canto III, leemos:

The earth's uplook to a remote Unknown
Is a preface only of the epic climb
Of human soul from its flat earthly state
To the discovery of a greater self
And the far gleam of an eternal Light (Aurobindo 1988: LI, C III).

Asimismo, en Canto I del Libro X –“The Book of the Double Twilight”- encontramos:

The Spirit shall be the master of his world
Lurking no more in form's obscurity

And Nature shall reverse her action's rule,
The outward world disclose the Truth it veils;
All things shall manifest the covert God,
All shall reveal the Spirit's light and might
And move to its destiny of felicity (Aurobindo 1988: LX, CI).

Sri Aurobindo reivindica su punto de vista a lo largo de toda la obra, posicionándose como un revolucionario defensor de la realidad de la existencia y validez de la vida material, emocional y mental como ánforas del espíritu, como integrantes de la Realidad, distanciándose, en este punto, de quienes rechazan la existencia de todo aquello que no es espíritu. En este sentido, nuestro autor se encuentra más cerca de las posturas materialistas y empiricistas occidentales¹, cuya principal negación del sistema monista oriental es, precisamente, su negación de lo que parece ser

¹ Encontramos un estudio acerca de Sri Aurobindo y la relación de su pensamiento respecto a Oriente y Occidente en Moore, C. (1960). Sri Aurobindo on East and West. *The Integral Philosophy of Sri Aurobindo: A Commemorative Symposium*. H. C. y. F. Spiegelberg. London, Allen & Unwin: 81-110.

obvio: la presente existencia del ser y su componente mental, emotivo, material. No obstante, de la misma manera que es inútil, desde la perspectiva aurobindiana, negar esta parte de la realidad, también constituye una miopía existencial, una limitación de la conciencia negar aquello que es origen y meta de la realidad: el espíritu. La Naturaleza, la vida tal y como se conoce existe, es real y es, además, la máscara que esconde otra realidad más amplia e integradora; la Naturaleza es una cara del espejo cuyo envés es el Espíritu:

Here meanwhile at the Spirit's opposite pole
 In the mystery of the deeps that God has built
 For his abode below the Thinker's sight,
 In this compromise of a stark absolute Truth
 With the Light that dwells near the dark end of things,

*In this tragi-comedy of divine disguise,
 This long far seeking for joy ever near,
 In the grandiose dream of which the world is made,
 In this gold dome on a black dragon base,
 The conscious Force that acts in Nature's breast,
 A dark-robed labourer in the cosmic scheme
 Carrying clay images of unborn gods,
 Executrix of the inevitable Idea
 Hampered, enveloped by the hoops of Fate,
 Patient trustee of slow eternal Time,*

Absolves from hour to hour her secret charge (Aurobindo 1988: LI, CIV). Énfasis añadido.

Los versos de *Savitri* revelan una presencia de simbolismo desbordante que conduce al lector tanto a la tradición cristiana de la creación bíblica y las formas de barro -que originan, simbólicamente, a la persona y la creación- como a las imágenes védicas del dragón o las referencias universales de la cueva, la oscuridad y la luz como símbolos de conocimiento, ignorancia, evolución e involución. Por otra parte, los versos de *Savitri* contextualizan, poéticamente, las ideas que leemos en el resto de su obra, como *The Hour of God*, donde el autor se posiciona respecto a aquellas actitudes o formas de pensamiento que rechazan la vida:

¿Por qué deberías desear la partida de la manifestación como si el mundo fuera algo maligno? ¿Acaso no se ha manifestado Él (el espíritu), él mismo, en ti y en el mundo, y acaso eres tú más sabio y puro y mejor que el Absoluto, Oh alma mortal engañada por la mente? Cuando el Espíritu se retira de ti, entonces tu partida de este mundo es inevitable; hasta que Su fuerza permanezca en ti, tu partida es imposible, no hagas que tu mente suplique de manera tan extremada y llorosa por su partida. Por lo tanto, ni desees ni niegues el mundo, pero busca la bienaventuranza y la pureza de libertad y grandeza de la divinidad en cualquier estado o experiencia o entorno (Aurobindo 1991: 16-17).

Las palabras de Sri Aurobindo nos inician en lo que será una constante de su pensamiento: la afirmación entusiasta de la realidad de este mundo, su alejamiento de la anulación de lo terrenal en defensa de lo espiritual, la integración de los diferentes polos de la existencia en la personalidad todo comprehensiva de Brahman. Esta visión está presente, asimismo, en su práctica yóguica, en la experiencia, desde la *sadhana*, de la realidad e integración de lo material y lo espiritual desde otros niveles de conciencia. Nuestro autor explica:

En mi Yoga he estado también trabajando para incluir ambos mundos en mi campo de acción –el espiritual y el material- y tratar de establecer la Conciencia Divina y el Poder Divino en el corazón de las personas y en la vida terrena, *no para una salvación personal únicamente, sino para posibilitar una vida divina en la tierra*. Ese me parece un propósito tan espiritual como cualquier otro, y el hecho de que esta vía asuma las actividades y las cosas terrenales en el ámbito de sus objetivos, no creo que pueda empañar su espiritualidad o alterar su carácter indio. Este, al menos, ha sido siempre mi punto de vista y mi experiencia de la realidad y la naturaleza del mundo, de las cosas y de la divinidad: me ha parecido que es lo que está más cercano a la verdad integral de las cosas y, por consiguiente, a la realización de un camino para alcanzarlas lo he denominado *Yoga Integral* (Aurobindo 1995a: 98-99). Énfasis añadido.

En *Savitri* esta premisa es el *leit motiv* de todo el poema:

This world is a beginning and a base
Where Life and Mind erect their structured dreams;
An unborn Power must build reality (Aurobindo 1988: LI, C III).

Por otro lado, en la biografía realizada por el Consejo Indio de Relaciones Internacionales, se comenta acerca del tipo de yoga creado por Sri Aurobindo:

La mayoría de las formas del *Yoga* son caminos que conducen al Más Allá, llevando al espíritu lejos de la vida. El *Yoga* de Sri Aurobindo se eleva hasta el espíritu para traer la felicidad y su luz a la vida, transformándola. Así, el mundo creado no es un error, ni una vanidad o ilusión para ser negado por el alma que vuelve al Nirvana, sino la escena de una evolución espiritual que permitirá a la persona develar la conciencia divina en las cosas, manifestándose progresivamente, saliendo del seno de la inconsciencia material (C.I.R.C. 1972: 13).

The Synthesis of Yoga es la obra que recoge las características del *Purna Yoga* o Yoga Integral, ilustración de la praxis de Sri Aurobindo y origen y justificación de su visión de la realidad. Como ya señalábamos, nuestro autor defiende la imbricación de los diferentes polos de la existencia, una visión que surge como resultado de su trabajo espiritual o *sadhana* y confirmado por las experiencias descritas en los Vedas. No obstante, también entiende la no aceptación de esa visión integral y la insistencia en centrarse en aspectos de la realidad y no en la realidad completa, una característica que parece impregnar el pensamiento fraccionador de la postmodernidad:

Por supuesto, todo el mundo es libre de rechazar y de desconfiar de esta clase de integración o de creer en la necesidad espiritual de una completa y absoluta *ultramundinidad*, pero eso convertiría en algo imposible la práctica de mi Yoga. Mi Yoga puede incluir, ciertamente, una plena experiencia de otros mundos, del plano del Espíritu Supremo y los otros planos intermedios, y de sus posibles efectos sobre nuestra vida y el mundo material; no obstante, es perfectamente posible insistir, solamente, en la realización del Ser Supremo o *Ishwara*, incluso en un único aspecto, Shiva, Krishna como Señor del mundo y Dueño de nosotros y de nuestros actos; o bien, se puede insistir en el Sachchidananda Universal y en alcanzar los resultados esenciales de este Yoga, procediendo posteriormente, desde ellos, a la consecución de los resultados integrales, siempre y cuando se acepte el ideal de la *vida divina en este mundo material y su conquista a través del Espíritu*. Es esta *visión y experiencia* de las cosas y de la verdad de la existencia la que me ha permitido escribir *La Vida Divina y Savitri* (Aurobindo 1995a: 99). Énfasis añadido.

En los versos de *Savitri*, el poeta señala:

All here where each thing seems its lonely self
Are figures of the sole transcendent One:
Only by him they are, his breath is their life;
An unseen Presence moulds the oblivious clay.
A playmate in the mighty Mother's game,
One came upon the dubious whirling globe
To hide from her pursuit in force and form.
A secret spirit in the Inconscient's sleep,

A shapeless Energy, a voiceless Word,
 He was here before the elements could emerge,
 Before there was light of mind or life could breathe (Aurobindo 1988: L
 I, C IV).

Por lo tanto, su obra poético-filosófica no surge como resultado de la elucubración mental o el análisis de paradigmas filosóficos, sino como ilustración de una visión existencial fruto de su experiencia de la realidad desde diferentes planos de conciencia. Retomando y ampliando la cita con la que abrimos este capítulo, nuestro autor explica así la naturaleza y génesis de su filosofía:

En mi filosofía no debo nada a las abstracciones intelectuales, el raciocinio o la dialéctica. Cuando he utilizado esos medios era simplemente para explicar mi filosofía y justificarla ante el intelecto de los demás. La otra fuerte de mi filosofía era el conocimiento que fluía desde arriba cuando me sentaba en meditación, especialmente desde el plano de la mente elevada, cuando alcancé tal nivel. Las ideas de la mente elevada descendían en un torrente impetuoso que se convertía en un mar de conocimiento directo, siempre traducéndose a sí mismo en experiencia, o bien eran intuiciones originándose a partir de una experiencia y conduciendo a otras intuiciones y su correspondiente experiencia (citado en Merlo 1994: 14).

Las palabras de Sri Aurobindo producen asombro al lector debido, principalmente, al hábito de realizar un arduo esfuerzo para definir el concepto, esfuerzo propio del pensamiento intelectual y racional que es producto de un largo aprendizaje y es incapaz de concebir otra fuente de pensamiento, el pensar intuitivo, fruto de una genuina inspiración o revelación, procedente de planos de conciencia-realidad superiores al mental-intelectual (Merlo 1994: 14). Tendremos ocasión de delinear el tipo de pensamiento o nivel de conciencia que su autor utiliza en la escritura de *Savitri* en el capítulo dedicado a la creación del poema. Por el momento, la siguiente cita anticipa el carácter de un tipo de escritura que plantearía, a primera vista, similitudes con la escritura automática del movimiento surrealista:

Pensamientos y sugerencias me llegan de todas partes y no los rechazo; los acepto y veo lo que son; pero lo que vosotros llamáis “pensar” eso nunca lo hago: pensar, en ese sentido, cesó hace mucho tiempo, desde que tuve aquella experiencia con Lelé (Purani 1959: 89).

El poeta-filósofo señala que “The Life Divine no es filosofía sino un hecho. Contiene lo que he visto y experimentado” (Aurobindo 1995a), perspectiva que se aplica, asimismo, a *Savitri*. La visión integral se fundamenta en la unidad que experimenta acerca de la diversidad de la existencia a través del yoga:

Mi propia vida y mi Yoga han sido siempre, desde mi llegada a la India, de este mundo y más allá de este mundo, sin exclusividad por parte alguna. Supongo que todos los intereses humanos son terrenales y la mayor parte de ellos han entrado en mi ámbito mental y algunos, como la política², en mi vida, pero al mismo tiempo, desde que pisé suelo indio en el Muelle Apolo de Bombay, empecé a tener experiencias espirituales que no estaban separadas de este mundo, sino que tenían una relación interna e infinita con él, como la percepción de un Infinito que colma el espacio material y (la percepción) del Inmanente que mora en los objetos y en los cuerpos materiales (Aurobindo 1949: 98-99).

Sri Aurobindo, de marcada formación intelectual y no dado a una fácil credulidad (Merlo 1994), defiende el potencial que encierra la práctica del yoga. Tomando como punto de partida su propia experiencia, destaca el desarrollo que puede producirse en las capacidades latentes del individuo desde la práctica del ejercicio yóguico o *sadhana*. La espiritualidad, la capacidad creativa y de apreciación de la filosofía y el arte emergen de ese encuentro con el ser interno. A través del yoga

(...) transformé mi naturaleza de lo que era a lo que no era. Lo hice a través de un camino especial, no mediante un milagro, y lo hice *para mostrar lo que podía hacerse y cómo podía hacerse*³ (Nirodbaran and Ghose 1969: 58). Énfasis añadido.

² Con relación a este tema, merece la pena revisar el estudio realizado por O'Connor, J. (1977). *The quest for political and spiritual liberation : a study in the thought of Sri Aurobindo Ghose*. Rutherford [N.J.], Fairleigh Dickinson University Press.

³ Este comentario de Sri Aurobindo ha sido múltiplemente citado. Encontramos otras fuentes en McDermott, R. A., Ed. (1973). *The Essential Aurobindo*. New York, Schocken Books, Cenknner, W. (1976). *The Hindu personality in education : Tagore, Gandhi, Aurobindo*. New Delhi, Manohar Book Service y Aurobindo, S. (1988). *Letters on Yoga I*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.

Nuestro autor genera un nuevo vocabulario que articula y sistematiza su progresiva investigación en los niveles de la conciencia. Conceptos como “overmind” –sobremente- o “higher mind” –que puede traducirse como mente superior, mente elevada, mente ampliada- ilustran el proceso de innovación lingüística realizado por Sri Aurobindo y presente en la denominación dada a las diferentes mentes que pueblan su ontología⁴. Respecto a la originalidad de su sistema, nuestro autor menciona:

Nunca he dicho que mi Yoga sea algo completamente nuevo en todos sus elementos. Lo he denominado Yoga Integral y eso significa que asume la esencia y muchos de los procesos de los antiguos Yogas –su novedad radica en su objetivo, en su punto de vista y en la totalidad de su método⁵ (Aurobindo 1995a: 107).

Sri Aurobindo explica, en esta misma carta, en qué aspectos su *Purna Yoga* o *Yoga Integral* es diferente y novedoso respecto a los yogas precedentes. Merece la pena detenerse en esta larga cita que señala las características básicas de su sistema:

- 1) Su objetivo no es una partida del mundo y de la vida hacia el Cielo o el Nirvana, sino un cambio de la vida y la existencia, no como algo subordinado e

⁴ Existen múltiples estudios acerca de la estructura ontológica de Sri Aurobindo. El texto básico de nuestro autor donde se analiza este aspecto es Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department, si bien encontramos aclaraciones y explicaciones recurrentes en el resto de su obra, como Aurobindo, S. (1980). *La Síntesis del Yoga. Yoga de Autoperfección*. Buenos Aires, Editorial Kier o Aurobindo, S. (1988). *Letters on Yoga I*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust. Asimismo, podemos acudir a la obra de Merlo, V. (1994). *Experiencia Yóguica y Antropología Filosófica*. Valencia o a estudios anteriores recogidos en McDermott, R. (1972). "The experiential basis of Sri Aurobindo's integral Yoga." *Philosophy East and West* 22: 15-23, McDermott, R. A. (1972). "Sri Aurobindo: An Integral Theory of Individual and Historical Transformation." *International Philosophical Quarterly* 12(2) ; encontramos más diagramas en Bruteau, B. (1971). *Worthy is the world: the Hindu philosophy of Sri Aurobindo*. Rutherford,, Fairleigh Dickinson University Press; Chaudhuri, H. and F. Spiegelberg (1960). *The integral philosophy of Sri Aurobindo; a commemorative symposium*. London,, Allen & Unwin; Chincholkar, L. G. (1966). *A critical study of Aurobindo, with special reference to his concept of spiritual evolution*. Nagpur; McDermott, R. A. (1974). "The Life Divine: Sri Aurobindo's Philosophy of Evolution and Transformation". *Six Pillars: Introductions to the Major Works of Sri Aurobindo*. R. A. McDermott. Chambersburg PA, Wilson Books: 161-190.

⁵ Nuestro autor continúa: “(...) no me importa ... en lo más mínimo ... si este Yoga y su objetivo y método son aceptados como nuevos o no; eso es, en sí mismo, un asunto insignificante. (Su carácter novedoso) debería ser reconocido como verdadero en sí mismo por aquellos que lo pueden aceptar o practicarlo y debería convertirse en verdadero a través de la práctica, que es lo único importante: no importa si es llamado nuevo o una repetición o actualización de lo antiguo que había sido olvidado. Pongo énfasis en ello como algo nuevo en una carta a algunos *sadhaks* para explicarles que una repetición del objetivo e idea de los antiguos Yogas no me parecía suficiente, que estaba intentando lograr algo que aún no ha sido logrado ni claramente visualizado, aunque su resultado forme parte de la propia naturaleza.

incidental, sino como su objetivo distintivo y central⁶; (...) aquí el objetivo es el desarrollo divino de la vida.

- 2) El objetivo que se busca no es la realización espiritual individual, sino algo que debe ser ganado para la conciencia de la tierra aquí, un logro cósmico, no sólo un logro supracósmico.
- 3) Se ha preconizado un método para lograr este propósito que es total e integral como el objetivo que pretende alcanzar, es decir, el cambio total e integral de la conciencia y la naturaleza, asumiendo los antiguos métodos, pero sólo como parte de la acción y como ayuda actual a otros (métodos) distintivos (Aurobindo 1995a: 109).

Como decíamos, Sri Aurobindo retoma y reformula gran parte de la tradición india. Uno de los principales conceptos que hallamos en su obra es la adopción de la noción del avatar de la *Gita*, el descenso de la divinidad cuyo objeto es ayudar a impulsar un nuevo estadio evolutivo en la humanidad:

God must be born on earth and be as man
That man being human may grow even as God (Aurobindo 1988: LVII,
CVI, 537).

Otra importante contribución se halla en su descripción ontológica, la premisa de que la divinidad es el constituyente esencial del ser y la posibilidad de unión consciente del ser individual con la divinidad o ser universal, clave y cumbre de su pensamiento. Recordemos que, en su principal obra filosófica, *The Life Divine*, Sri Aurobindo explica que Brahman, lo Absoluto, la experiencia más elevada a la que puede y debe llegar el ser humano, está integrado en la persona y el mundo de los sentidos, no es un elemento apartado de la existencia (Phillips 1989: 37). Lo individual y lo universal son expresiones mutuamente dependientes de la Existencia Suprema (Aurobindo 1996a: 37, 974-975, 1049): “The earth you tread is a border screened from heaven, The life you

⁶ Sri Aurobindo explica que el descenso en los demás yogas es un incidente o el resultado del ascenso: el ascenso es el elemento real. En el Purna Yoga, el ascenso es el primer paso. El descenso de una nueva conciencia lograda por el ascenso constituye el sello distintivo. Nuestro autor comenta que incluso el Tantra y el Vaishnavismo finalizan en la liberación de la vida.

lead conceals the light you are” (Aurobindo 1988: L IV, C III, 370). El universo es el ámbito del individuo, el espacio y el tiempo no son realidades existentes por sí mismas, son categorías de la conciencia. Brahman es la realidad sin tiempo ni espacio hacia la que se dirige la evolución desde la involución (Aurobindo 1996a: 36-37):

To these high-peaked dominions sealed to our search,
Too far from surface Nature's postal routes,
Too lofty for our mortal lives to breathe,
Deep in us a forgotten kinship points
And a faint voice of ecstasy and prayer
Calls to those lucent lost immensities.

Even when we fail to look into our souls
Or lie embedded in earthly consciousness,
Still have we parts that grow towards the light,
Yet are there luminous tracts and heavens serene

And Eldorados of splendour and ecstasy
And temples to the godhead none can see.

A shapeless memory lingers in us still
And sometimes, *when our sight is turned within,*
Earth's ignorant veil is lifted from our eyes;
There is a short miraculous escape (Aurobindo 1988: LIV, CIII).

La persona es un ser de origen divino. Su estructura ontológica se asemeja a la del árbol de la tradición judía –Ygdrasil-⁷ con las raíces en el cielo y su apariencia vinculada a la tierra:

Out of the Immortal's substance you were made;
Your actions can be swift revealing steps,
Your life a changeful mould for growing gods (Aurobindo 1988: L IV, C III, 370).

Su destino también es divino:

A greater destiny waits you in your front:

⁷ Encontramos, asimismo, esta imagen en la siguiente traducción del *Katha Upanishad* que Sri Aurobindo integra en *The Life Divine*: “Este es el Árbol eterno con su raíz arriba y sus ramas hacia abajo; este es Brahman, este es el Inmortal; en él se alojan todos los mundos y ninguno de ellos va más allá de él. Esto y Aquello son uno”. *Katha Upanishad* II. 3.1, citado en Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

The transient earthly being if he wills
Can fit his acts to a transcendent scheme (Aurobindo 1988: L IV, C III, 370).

Y responde a un deseo inmemorial, a una aspiración que posibilita el movimiento ascendente de la evolución:

Again the mighty yearning raised its flame
That asks a perfect life on earth for men
And prays for certainty in the uncertain mind
And shadowless bliss for suffering human hearts
And Truth embodied in an ignorant world
And godhead divinising mortal forms (Aurobindo 1988: L IV, C III, 369).

Nuestro autor plantea que la integración no implica una yuxtaposición forzada de esas realidades, sino su transformación en una síntesis más comprehensiva (Aurobindo 1996a: 48). Tanto la persona como la divinidad tienen un papel activo en el proceso de transformación. Desde el plano supramental, que acoge en su ángulo de visión la unidad y su fraccionamiento en la diversidad, se perciben ambos aspectos como elementos de una misma realidad. Sri Aurobindo adopta esta percepción de integración de las escrituras hindúes. La existencia de un proceso transformador e integrador implica una afirmación del mundo, no un escape de la historia o del proceso evolutivo del renacimiento (Aurobindo 1994b: 75). A través de la vida, la divinidad se manifiesta a sí misma⁸ (Aurobindo 1996a: 36-37, 175-187). Sri Aurobindo retoma de la tradición tántrica (Bolle 1965: 12) su perspectiva de transformación radical de la materia, así como la percepción de que el universo y los procesos históricos son inseparables de la divinidad, expresiones de la energía divina.

⁸ Es decir, en la visión aurobindiana no existe un carácter negativo en el planteamiento del mundo como ilusión *maya*. El mundo que conocemos, la existencia, es un poder inseparable de la divinidad.

El alma de la persona es un mundo lleno de seres, un reino en el que ejércitos se enfrentan para ayudar o detener una conquista suprema, una casa donde los dioses son nuestros huéspedes y una casa que los demonios luchan por poseer; el conjunto de sus energías y la riqueza de su ser son la sede desplegada del sacrificio, organizada y purificada para una sesión celestial (Aurobindo 1995: 34).

Con el simbolismo que ya caracterizaba a sus antecesores védicos, Sri Aurobindo explica su visión acerca de la estructura del ser. En el presente momento histórico no sorprende hablar de las diferentes realidades mentales de la persona, de las diferentes etapas que parecen conformar la conciencia humana. Los descubrimientos de Freud ya enfrentaron a la cultura occidental con la realidad de la mente, la definitiva presencia de estados diferentes de conciencia más allá de la conciencia de vigilia, estados de conciencia que desembocan en la trascendente y, a veces, inalcanzable presencia del alma.

La visión existencial de Sri Aurobindo se caracteriza por una constante reflexión acerca de la experiencia psíquica (Cenkner 1976: 130) y los diferentes niveles de conciencia que definen al ser, las diferentes mentes (Jyoti 1991) que gobiernan los distintos planos del organigrama ontológico del ser y el cosmos. Llegado este momento, es necesario delinear, brevemente, la estructura ontológica que caracteriza la evolución de acuerdo a nuestro autor. Siguiendo un orden jerárquico vertical e iniciando por el elemento último o superior de la escala, encontramos los siguientes niveles existenciales (Aurobindo 1996a: 262): *Sachchidananda* o la Existencia, Conciencia, Bienaventuranza, es decir, lo Absoluto; la *Supermente* (Supermind), el aspecto dinámico de lo Absoluto; la *Sobremente* (Overmind), el plano mediador entre la Mente Individual y la Supermente; la *Mente Intuitiva* (Intuitive Mind); la *Mente Iluminada* (Illumined Mind); la *Mente Ampliada*, Elevada o Superior (Higher Mind); la Mente (Mind), capaz de conocimiento intelectual, caminando hacia el conocimiento intuitivo a través de los

niveles más elevados que se acercan a la Supermente; el *Alma*, ātman o Psique (Soul or Psyque), el Ser Interior, el Verdadero Ser, el Ser Esencial; la *Vida* (Life), el Nivel Vital, el Nivel Orgánico; la *Materia* o Cuerpo (Matter or Body), el Inconsciente⁹.

Sachchidananda integra *Sat*, *Chit* y *Ananda*, es decir, la Existencia, la Conciencia-Fuerza y la Bienaventuranza. En Sri Aurobindo, este concepto constituye la expresión del nivel más elevado del ser y la conciencia, el primer y último referente de la realidad y la existencia. En su cualidad de conciencia-fuerza es un elemento inherente a la existencia, inmanente en todos los niveles del ser (Maitra 1988: 6-9) En la vida humana se halla presente como conciencia y en los animales y en las plantas como inconciencia; está presente, asimismo, en los metales y, aunque no es discernible para el ser humano, es un principio consciente en sí mismo. En las formas supramentales del ser, es decir, en aquellos planos que trascienden la conciencia humana, existe como superconciencia (Chaudhuri 1967: 71). La bienaventuranza o deleite espiritual es un concepto que se aplica tanto a la presencia de esa realidad suprema como al propósito de su automanifestación: es deleite y se manifiesta para compartir ese deleite. La bienaventuranza o deleite es la respuesta a la evolución o creación (Maitra 1988: 34).

La supermente es la conciencia espiritual más completa y su función es actuar como principio intermediario o de transición entre la unidad de Sachchidananda y la multiplicidad del mundo. Contiene la verdad autodeterminante de la conciencia divina. Su principal característica definitoria es el conocimiento indivisible. Estar en el plano de

⁹ Algunos de los estudios donde podemos encontrar una descripción de la estructura ontológica de Sri Aurobindo son las obras de Robert A. McDermott, "The Life Divine: Sri Aurobindo's Philosophy of Evolution and Transformation"; *Worthy is the World*, de Bruteau; *The Integral Philosophy of Sri Aurobindo: A Commemorative Symposium*, ed. Haridas Chaudhuri y Friederick Spiegelberg; *A Critical Study of Sri Aurobindo: With Special Reference to his Concept of Spiritual Evolution* de L.G.

la supermente implica poseer la omnisciencia y omnipotencia divinas; por lo tanto, las normas de cualquier otro nivel de conciencia no pueden aplicarse a este nivel. Acceder al nivel de la conciencia supramental implica vivir, conscientemente, en la suprema Sachchidananda. Aunque la supermente es un nivel de la existencia que trasciende la persona y el cosmos, se manifiesta a sí misma en la persona y en el cosmos. La función de la supermente es transformar en acto y revelar *Sachchidananda*, en el mundo, transcender el pensamiento dual y posibilitar que la evolución de la persona y el cosmos se desarrollen a través del conocimiento. El descenso de la supermente inicia un cambio radical en la evolución de la persona: la era de los seres gnósticos que confiere un cambio radical a la personalidad del individuo. De acuerdo a Sri Aurobindo:

La conciencia gnóstica conocerá inmediatamente su objeto de conocimiento, de manera interna y exacta, a través de una identificación penetrante e integradora. Transcenderá lo que tiene que conocer y lo incluirá en sí misma; conocerá el objeto como parte de sí misma (...) (Aurobindo 1996a: 983).

Su protagonista es el ser gnóstico o superhombre:

The superman shall wake in mortal man
And manifest the hidden demigod
Or grow into the God-Light and God-Force
Revealing the secret deity in the cave.

Then shall the earth be touched by the Supreme,
His bright unveiled Transcendence shall illumine
The mind and heart and force the life and act
To interpret his inexpressible mystery
In a heavenly alphabet of Divinity's signs (Aurobindo 1988: LX, CI).

La sobremente es una delegada de la supermente. Sri Aurobindo describe la conciencia sobremental como “el movimiento final de la transformación dinámica espiritual, el nivel más elevado posible del hemisferio inferior” (Aurobindo 1996a: 278-285, 288); aunque su origen es la unidad cósmica, es un tipo de conciencia que se

caracteriza por la acción de división e interacción, una acción que asume su punto de partida en el juego de la multiplicidad (Aurobindo 1996a: 917, 953-954). No tiene la cualidad integral de la verdad supramental o el poder de transformar el orden natural. No obstante, es consciente de la verdad esencial de las cosas y tiene el poder de transformar el ser individual y acercarlo al contacto con la supermente.

La intuición o mente intuitiva es aquel plano existencial que conoce directamente a través del contacto interior o a través de los sentidos. No obstante, a diferencia de la supermente, la intuición ve las cosas en momentos repentinos, no como un todo; se presenta a la persona a través del corazón y la mente (Aurobindo and Pandit 1973: 134). La mente iluminada actúa, básicamente, a través de la visión y no es dependiente del pensamiento (Aurobindo 1996a: 944-5). La mente elevada, por otra parte, más cercana a la mente, está dominada por el pensamiento conceptual (Aurobindo 1996a: 941).

La mente es el nivel existencial característico del que participa la vida humana. Este nivel está relacionado con la actividad cognitiva y el intelecto, las ideas, las percepciones mentales o de pensamiento; integra la realidad a través de abstracciones, más que a través de la visión concreta y el contacto espiritual que busca el místico (Aurobindo 1972: 599). No obstante, la mente también participa de los niveles más elevados de conciencia, los niveles de la mente elevada o superior, la mente iluminada y la sobremente, pues el objetivo de su evolución es abrirse hacia la supermente:

Now mind is all and its uncertain ray,
Mind is the leader of the body and life,
Mind the thought-driven chariot of the soul
Carrying the luminous wanderer in the night
To vistas of a far uncertain dawn,
To the end of the Spirit's fathomless desire,

To its dream of absolute truth and utter bliss.

There are greater destinies mind cannot surmise
 Fixed on the summit of the evolving Path
 The Traveller now treads in the Ignorance,
 Unaware of his next step, not knowing his goal.
 Mind is not all his tireless climb can reach,
 There is a fire on the apex of the worlds,
 There is a house of the Eternal's light,
 There is an infinite truth, an infinite power (Aurobindo 1988: L X, C I).

El alma o psique, la forma consciente del alma, es el principio inmortal de la divinidad dentro del individuo que favorece la evolución desde la ignorancia hasta la luz (Aurobindo and Pandit 1973: 239-40). La vida, por su parte, es energía cósmica que inicialmente se expresa a sí misma en la vida humana como deseo; en los estados más evolucionados se transforma en amor. La vida es una forma indispensable para la realización espiritual: a través de la vida la Existencia se manifiesta (Aurobindo and Pandit 1973: 145-6).

La materia, la existencia física, es también una forma del espíritu y el lugar para la realización del espíritu (Aurobindo and Pandit 1973: 155). Es la máscara que el espíritu universal asume en el descenso de Sachchidananda (Aurobindo 1972: 600). El mundo es la manifestación de la divina existencia, la conciencia-fuerza y la bienaventuranza. Como manifestación de lo Real es, en sí misma, real (Aurobindo 1972b: 105):

The Spirit's mightiness shall cast off its mask;
 Its greatness shall be felt shaping the world's course:
 It shall be seen in its own veiless beams,
 A star rising from the Inconscient's night,
 A sun climbing to Supernature's peak (Aurobindo 1988: LX, CI).

Los niveles de conciencia que existen más allá de la mente -los planos supramentales- influyen en el nivel mental, vital y material de la vida. La persona

percibe esos planos de la conciencia como consecuencia de su despertar espiritual. Desde estos niveles más elevados, el individuo comienza a percibir la poesía, la filosofía, el arte. La conciencia sobremental juega un papel esencial en el método creativo de nuestro autor: es la generadora de *Savitri* y lo que define como *poesía futura* o *poesía sobremental* que tendremos ocasión de analizar más adelante.

La metafísica de Sri Aurobindo se visualiza no sólo como una imagen jerárquica, sino como una espiral cíclica en movimiento (Aurobindo 1996a: 1046): la evolución espiritual es un fenómeno que acontece constantemente (O'Connor 1977: 34). De acuerdo a Haridas Chauduri, la imbricación entre la conciencia y la existencia es característica de la filosofía integral de Sri Aurobindo (O'Connor 1977: 45); asimismo, la triple designación de la realidad como Sachchidananda es una contribución tradicional de la filosofía hindú. La noción de conciencia-fuerza o conciencia-energía es central en el pensamiento de Sri Aurobindo y se deriva del concepto tradicional hindú de *Shakti* o energía creativa, y el concepto de *chit* o conciencia divina. Beatrice Bruteau describe *Shakti* como energía, poder, fuerza, capacidad, actividad, un concepto relacionado con lo concreto, lo manifestado, lo dinámico, que se distingue de *Shiva*, el principio de la transcendencia (Bruteau 1971: 48-49), “The dance of the first world-creating Bliss” (Aurobindo 1988: LX, CI). En la India, el principio de *Shakti* es considerado como femenino y alabado como la Madre Divina en diferentes aspectos¹⁰. Este es el papel que Savitri asume en el poema.

Sri Aurobindo establece tres estados generales de evolución. El primer movimiento evolutivo es el paso de la materia a la vida, es decir, la elevación de la

¹⁰ La tradición tántrica ha desarrollado especialmente este culto. En su estudio, Bruteau plantea diferentes similitudes entre el tantrismo y Sri Aurobindo.

materia -el nivel inconsciente- a niveles elementales de conciencia. El segundo movimiento evolutivo avanza desde la vida a la mente e implica la elevación a una conciencia más refinada. El tercer movimiento evolutivo marca el progreso de la mente a la supermente, es decir, la elevación de la persona a la conciencia supramental del ser gnóstico (Cenkner 1976: 154). Con la evolución de la conciencia humana el proceso evolutivo adquiere conciencia propia.

A través de su unidad con la divinidad, la persona deviene consciente de que su existencia individual es una refracción de la existencia divina (Aurobindo 1994b: 55), es el ascenso evolutivo propiciado por un descenso de la divinidad; el ser humano materializa el movimiento de ascenso y descenso de la evolución: por una parte la existencia, la fuerza-conciencia, la bienaventuranza y la supermente; por otra parte, la materia, la vida, la psique y la mente. No la aniquilación o la negación, sino la transformación es el camino para descubrir el propio ser (Verma 1989: 21). Langley nos recuerda que Sri Aurobindo no cree en la negación de la individualidad personal:

Los que deben ser negados son los motivos egocéntricos que, en su condición actual, dominan tan ampliamente la actividad de la persona y sus objetivos. La Unión con la Divinidad no anula la existencia individual; transforma el ser y la naturaleza individual revelando a los individuos su verdadera significación-el deleite de la persona en su unión con la divinidad es, de hecho, el único medio para realizar su ser individual (Langley 1949: 56).

Por otra parte, el poeta señala que la evolución espiritual responde a un objetivo, es el resultado de un impulso teleológico (O'Connor 1977: 34):

There is a plan in the Mother's deep world-whim,
A purpose in her vast and random game.

This ever she meant since the first *dawn* of life,
This constant will she covered with her sport,
To evoke a Person in the impersonal Void,
With the Truth-Light strike earth's massive roots of trance,
Wake a dumb self in the inconscient depths
And raise a lost Power from its python sleep

That the eyes of the Timeless might look out from Time

And the world manifest the unveiled Divine.

For this he left his white infinity
And laid on the spirit the burden of the flesh,
That Godhead's seed might flower in mindless Space (Aurobindo 1988:
LI,CIV, 72-73). Énfasis añadido.

El deleite de compartirse a sí mismo es el objetivo la manifestación gradual de del espíritu en todos los niveles del ser¹¹ (Aurobindo 1996a: 767), (Aurobindo 1988: 193). Sri Aurobindo concibe la evolución como un proceso que integra la dualidad del ser y el devenir, sin conceder una mayor relevancia a ninguno de los dos aspectos: ambos están, ambos son, ambos suceden simultáneamente. La realidad suprema se manifiesta como ser y devenir en todos los niveles del ser (Aurobindo 1996a: 41). La evolución es el método por el que la conciencia se libera a sí misma:

En esencia, la evolución no es el desarrollo de un cuerpo cada vez más organizado o de una vida paulatinamente más eficiente –estos son sólo su maquinaria y circunstancia externa. La Evolución es la lucha de una Conciencia que está sonámbula en la Materia para (propiciar) que se despierte y se libere y se encuentre y posea a sí misma y todas sus mayores y más profundas posibilidades, hasta sus últimas y más elevadas. La Evolución es la emancipación de un Alma que se autorrevela, que está secreta en la Forma y la Fuerza, el lento devenir de una Divinidad, el crecimiento de un Espíritu (Aurobindo 1991: 102).

El canto inaugural de *Savitri* describe, a través del lenguaje del símbolo, el estado de la conciencia involucionada, “sonámbula en la Materia” (Aurobindo 1988: LI, CI). El proceso de la evolución no se debe a un capricho o a la suerte, sino a una ley interna implícita en el acto creativo, una necesidad que dirige el proceso evolutivo (O'Connor 1977: 35). El impulso teleológico, por otra parte, no implica una falta de perfección por parte de Sacchchidananda, que es un todo perfecto en sí mismo, la

¹¹ Chaudhuri define este aspecto como una especie de propósito sin propósito...el propósito de la alegría creativa, la alegre autoexpresión del Ser Chaudhuri, H. (1967). *The philosophy of integralism; the metaphysical synthesis in Sri Aurobindo's teaching*. Pondicherry,, Sri Aurobindo Ashram.

perfecta existencia, conocimiento y bienaventuranza: el carácter teleológico de la evolución está relacionado con el mundo mismo, donde la evolución espiritual se manifiesta como

(...) una serie de ascensos desde el ser físico y la conciencia hacia lo vital, el ser dominado por el ser de la vida, y de ahí al ser mental que se hace realidad en el ser humano completamente desarrollado y, de ahí, a la perfecta conciencia que yace más allá de lo mental en la conciencia Supramental, la Conciencia-Verdad, que es la conciencia integral del ser espiritual. La Mente no puede ser nuestra última expresión consciente porque la mente es, fundamentalmente, una ignorancia que busca conocimiento; es sólo la Verdad-Conciencia Supramental la que puede traernos el verdadero y completo Conocimiento del Ser y el conocimiento del mundo; es a través de eso como podemos arribar a nuestro verdadero ser y al desarrollo de nuestra evolución espiritual (Aurobindo and Pandit 1973: 244).

Sri Aurobindo deja claro en su planteamiento existencial que el ser humano es un ser de transición hacia el ser gnóstico o superhombre:

En esta evolución, el ser mental no es el objetivo y el final, el valor completo, su significación última y más elevada; es demasiado pequeño e imperfecto como para ser la coronación de todo este trabajo de la Naturaleza. El ser humano no es el final, sino sólo un término intermedio, un ser de transición, una criatura instrumental intermedia (Aurobindo 1991: 102).

Por lo tanto, la evolución espiritual implica un doble movimiento de impulso desde las categorías inferiores y de presión desde las categorías superiores (Bruteau 1971: 36-37). La presión de las formas superiores urge a las formas inferiores a evolucionar más allá de sus límites y entrar en un nuevo plano de conciencia. El inicio primordial de la evolución se denomina involución y simboliza la entrada del espíritu en el inconsciente.

Como ya señalábamos, los seres humanos son capaces de participar en la evolución desde la reflexión (Aurobindo 1996a: 655-656); su labor consiste en

colaborar, conscientemente, con la naturaleza en su propia evolución física y espiritual con el objetivo de realizar la triple transformación psíquica, espiritual y supramental¹². La dimensión trinitaria de la evolución es fundamental: mediante la transformación psíquica la persona se transforma en un instrumento del alma; a través del cambio espiritual la vida, el cuerpo y el subconsciente son impregnados por el descenso y la presencia de una “Luz, Conocimiento, Poder, más elevados”; y, finalmente, la transformación supramental, implica “el ascenso a la Supermente y el descenso transformador de la Conciencia Supramental en todo el ser y la naturaleza” (Aurobindo 1996a: 891).

La evolución o transformación es inevitable: radica en el inacabable impulso del ser humano por crecer, por desarrollarse, por expresar sus potencialidades (Aurobindo 1996a: 538). En el planteamiento existencial de Sri Aurobindo, “lo que la naturaleza pretende para el conjunto de la humanidad a través de una evolución lenta, el yoga lo efectúa en el individuo a través de una evolución rápida” (Cenkner 1976: 155). El Yoga Integral permite el desarrollo integral de cada uno de los niveles del ser. El desarrollo de una personalidad integral no consiste en “perderse a uno mismo en la conciencia divina, sino en permitir que la conciencia divina la transforme” (citado en Cenkner 1976: 155). Asimismo, su objetivo está enfocado al desarrollo tanto del individuo como de la sociedad en la que está inscrito, la humanidad en última instancia:

El yoga que practicamos no es para nosotros únicamente, sino para la divinidad, su objetivo es el desarrollo de la voluntad y la divinidad en el mundo, efectuar una transformación espiritual y hacer descender una naturaleza divina y una vida divina dentro de la naturaleza mental, vital, física y la vida de la humanidad (Aurobindo 1969: 245).

¹² Ver, al respecto, la obra de V. Madhusudan Reddy, *Seven Studies in Sri Aurobindo*.

Sri Aurobindo plantea, insistentemente, que toda la realidad es consciente¹³ (Aurobindo 1972a: 736) y puede ser medida sólo por el nivel de conciencia revelado. La energía vital de la divinidad –*shakti*– está dentro de cada nombre y de cada forma y busca su manifestación:

Cada uno de nosotros es una dínamo dentro de la cual las corrientes de esa energía han sido generadas y almacenadas y están siendo perpetuamente conservadas, utilizadas y cargadas (Aurobindo 1952: 23).

La persona asciende hacia un nuevo ser en la medida en que se dirige hacia su conciencia psíquica (Cenkner 1976: 169), es decir, hacia la fuerza-energía dentro de sí misma. La salvación no consiste en ser liberado del yugo del renacimiento o del proceso del mundo, sino en el renacimiento de la persona como *ser gnóstico*, como ser supramental. El renacimiento (Aurobindo 1988: 47) es simbólico: implica la muerte del ser antiguo y su renacer en un nuevo nivel de conciencia (Aurobindo 1994b: 35-56; Aurobindo 1996a: 555, 792-823). El propósito de la evolución es la *divinización* del individuo y el cosmos, divinización que ocurre tan sólo con el descenso de la supermente (Aurobindo 1996a: 954, 966-968). La supermente proporciona un cambio decisivo en la naturaleza de la persona y posibilita la realización de una nueva personalidad integral:

La persona es un ser de transición. Transcendiendo la persona existen niveles de realidad que desembocan en una *superhumanidad* divina. Allí yace el destino de la persona y la llave liberadora de la aspirante pero preocupada y limitada existencia mundana. La supermente es la superpersona; una *superhumanidad* gnóstica es el siguiente paso evolutivo que debe ser alcanzado por la naturaleza terrena (Aurobindo 1952: 28; Aurobindo 1994: 232).

La persona se trasciende a sí misma a través de la evolución consciente. La persona debe aspirar más allá de lo que es en su presente estado evolutivo, no huyendo o

¹³ El poeta comenta: “Un movimiento, un flujo de conciencia no es para mí una imagen, sino un hecho” Aurobindo, S. (1972a). *Letters on Savitri*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

rechazando la vida, sino desarrollándose, conscientemente, en la vida. Su primer deber es “afirmarse a sí misma en el universo” (Aurobindo 1994: 115).

La base de la visión existencial y el desarrollo evolutivo de la humanidad en Sri Aurobindo no es la religión (Aurobindo 1996a: 699-701) sino la espiritualidad (Verma 1989: 18). En *Thoughts and Glimpses* comenta que “Todas las religiones han salvado un número de almas, pero todavía ninguna ha sido capaz de espiritualizar a la humanidad” (Aurobindo 1977: 62). A diferencia de la concepción de T.S. Eliot acerca de la tradición y el papel que la religión juega en la definición de la tradición, donde la cultura y el progreso cultural están limitados a un segmento de la humanidad (Verma 1989: 18), en la filosofía evolutiva de Sri Aurobindo el progreso está implícito en la estructura genética del ser humano, en la mente de sus células. Su concepción del yoga como una disciplina que integra toda la estructura del ser de la persona, una disciplina que expande la conciencia de la persona y su profunda creencia en la capacidad de los seres humanos para progresar ilustran una preocupación fundamental por la condición humana. La visión alegórica de la humanidad de Sri Aurobindo -que en varios aspectos recuerda a la de Freud en *Civilization and its Discontents*- inequívocamente afirma que la civilización puede ser salvada y que un mejor orden social puede ser creado (Aurobindo 1996a: 1056-1057). De hecho, *The Human Cycle* y *The Ideal of Human Unity* (Aurobindo 1992) contienen una elaborada ilustración de la filosofía de la reconstrucción social y del orden social unificado que nuestro autor propone y que anticipa, de manera visionaria, la presente unificación a la que tiende la organización de las naciones, una *unificación en la diferencia* que encuentra el más cercano exponente en el concepto de la Unión Europea. Nuestro autor no se suscribe a ningún tipo de determinismo científico, social o religioso ni se suscribe a la visión de la tierra baldía de T.S. Eliot. En su ensayo acerca de Eliot, E.

M. Forster mantiene que el concepto latente en *The Waste Land* “está relacionado con las aguas enriquecedoras que llegaron demasiado tarde” (Forster 1964: 94). De acuerdo a Verma, Eliot, conocedor de la simbología hindú, trata el símbolo de las aguas de manera escéptica y ambigua (Verma 1989:18); en *Savitri*, Sri Aurobindo realiza un uso distinto de este simbolismo, como K.R. Iyengar apunta en *Dawn to a Greater Dawn* (Iyengar n.d.), que es, sin duda, afirmativo y optimista. Las aguas y el océano son una ilustración simbólica de la conciencia que se remite a los tiempos védicos: el despertar de la conciencia es el objetivo de la evolución y la respuesta a una humanidad que sigue buscando soluciones a las cuestiones planteadas por el devenir existencial.

Sri Aurobindo ilustra el mito de la responsabilidad, de la implicación, del compromiso –“myth of concern”- señalado por S. Frye, pero las dimensiones y los parámetros del mito de Sri Aurobindo son radicalmente exigentes y complejos: en última instancia, se centra en la epistemología de la verdad, en la habilidad humana para buscar la libertad desde la oscuridad y en la visión de un orden ideal de la unidad humana (Verma 1989: 18).

El poeta-filósofo rechaza la tesis hobbesiana del origen de la maldad, así como la concepción del pecado original. El contraste establecido entre la “conciencia elevada” y la “conciencia caída” del Génesis se transforma, en el vocabulario aurobindiano, en los conceptos de “conciencia evolucionada” y “conciencia involucionada”. La conciencia elevada o evolucionada trasciende el aspecto de bondad y maldad de la realidad, y los visualiza como parte de una unidad; la conciencia caída o involucionada percibe la realidad desde el ego y la visión divisora y limitativa de la razón (Verma 1989: 16). Sri Aurobindo señala la necesidad de liberar el ser personal de la frontera limitativa del ego

y trabajar en la divinización del ser humano. La solución ofrecida en *Savitri* es de corte existencial (Verma 1989: 16): la tierra en la que el ser humano vive puede transformarse en un lugar armónico si descubre que vivir es amar –“That to feel love and oneness is to live”¹⁴ (Aurobindo 1988: 754), “sumergir el alma en la Unidad Divina a través del amor, a través de la unión de la conciencia, a través de la fusión de la existencia en la existencia” (Aurobindo 1996a: 663).

A lo largo de la exposición de su pensamiento en *Savitri*, Sri Aurobindo confiere el estatus de realidad, de *materialidad*, a conceptos que serían definidos, comúnmente, como abstractos. Conceptos como “Inconsciente” e “Ignorancia” tienen un significado preciso en su visión existencial¹⁵. El Inconsciente es el universo material visto como un juego de fuerzas materiales no dirigidas por ninguna voluntad o voluntades conscientes y donde la dimensión divina de la conciencia está profundamente involucionada (Aurobindo 1996a: 285-288). La Ignorancia es el estado de las formas vivientes que evolucionan, no conscientes de la presencia de Brahman en su naturaleza, de su integración en Sachchidananda, la Existencia, Conciencia-Fuerza y Bienaventuranza (Aurobindo 1996a:489, 506-507). Sri Aurobindo describe así su experiencia del Inconsciente y la Ignorancia:

Then something in the inscrutable darkness stirred;
A nameless movement, an unthought Idea
Insistent, dissatisfied, without an aim,
Something that wished but knew not how to be,
Teased the Inconscient to wake Ignorance (Aurobindo 1988: 1-2).

¹⁴ Esta visión del amor en *Savitri* integra la concepción de amor como *filia* y amor como Gracia, “el deseo de darse uno mismo a los demás y recibir a los demás a cambio (...) Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

¹⁵ A lo largo de *The Life Divine* encontramos un extenso comentario acerca de ambas; es, en nuestra opinión, la obra más ilustrativa al respecto.

Y señala al respecto:

El Inconsciente y la Ignorancia pueden ser simples abstracciones vacías y pueden ser rechazadas como jerga irrelevante si uno no ha entrado en colisión con ellas o se ha hundido en su oscura e infinita realidad. Pero para mí son realidades, poderes concretos cuya resistencia está presente en todas partes y en todos momentos en su tremenda materialidad infinita. De hecho, escribiendo esta frase “*Something that wished but knew not how to be*”, no tenía la intención de enseñar filosofía o forzar una idea metafísica irrelevante, aunque la idea pueda estar ahí implícita. Estaba presentando una experiencia que para mí era perceptible y, como podría decirse, *psicológica y espiritualmente concreta* (Aurobindo 1954: 735). Énfasis añadido.

Sri Aurobindo manifiesta la necesidad de utilizar imágenes poéticas precisas para describir experiencias que conforman su visión de la realidad y que reflejan su filosofía. Respecto a los anteriores versos menciona que puede parecer de mal gusto molestar algo tan irreal como el Inconsciente, pero ignorancia, inconsciente, conciencia, conocimiento no son sólo términos filosóficos: tienen un significado concreto y representan realidades que uno siente y concibe como reales (Aurobindo 1954: 734). El concepto de inconsciente aparece de manera recurrente en el Libro Primero de *Savitri*. Desde el canto inaugural, se describe el proceso del despertar de la conciencia, simbolizado en el amanecer que trae la luz al inconsciente, obligándolo a salir de su oscuridad¹⁶:

Opponent of that glory of escape,
The black Inconscient swung its dragon tail
Lashing a slumberous Infinite by its force
Into the deep obscurities of form (Aurobindo 1988: LI, CV, 79).

La experiencia metafísica constituye una realidad para Sri Aurobindo, no es una concepción abstracta o un modo de aludir al discurso filosófico. Además, integra un estado de realidad más pleno, pues trae al juego de la conciencia uno más de los niveles de realidad que constituyen la existencia. El poeta es consciente del posible rechazo que

la afirmación y exposición de este tipo de realidad puede despertar en el lector no místico. Como ya vimos, en este tema el poeta es contundente: el poema es para quien se presta a la textura y el color de la poesía mística (Aurobindo 1972a: 735).

Es necesario señalar que la comprensión intelectual de la visión existencial de Sri Aurobindo puede provocar dificultades incluso para aquellos familiarizados con el pensamiento del autor. Es difícil –tal vez imposible- evocar un paisaje que no se ha visto o recordar el aroma de un perfume que no se ha percibido, pero el lector puede acercarse, a través de sus descripciones y su uso del lenguaje, a la sensación experimentada por quien sí ha contemplado y percibido. Desde la poesía, el poeta rompe las barreras del intelecto y acerca al receptor del verso su experiencia de ese paisaje y ese perfume, creando una luz en el entendimiento para quien desea continuar el sendero de la aventura de la conciencia.

Sri Aurobindo defiende la posibilidad de expresar su visión existencial o filosofía a través del medio de la poesía, si bien “la expresión filosófica debe ser un objetivo subordinado o uno más entre otros” (Aurobindo 1954: 737; Aurobindo 1972a: 737). Nuestro autor señala que los grandes poetas románticos no rechazaron el pensamiento, sino que, más bien, nunca dejaron de utilizar la razón como medio de acercamiento a la realidad:

Tenían su punto de vista característico acerca de la vida, algo que podría llamarse su filosofía, su visión del mundo. Keats era el más romántico de los poetas y, no obstante, escribía “No me atrevo aún a filosofar”; no decía “Soy demasiado poeta para filosofar”. Evidentemente, consideraba el hecho de filosofar como cercano a la bandera del barco del almirante, casi volando cerca del distintivo del estandarte real. La filosofía de *Savitri* es diferente pero está ahí persistentemente; expresa o trata de expresar una visión completa y variada, y

¹⁶ Tendremos ocasión de analizar el simbolismo del amanecer en el capítulo dedicado a la simbología en *Savitri*.

una experiencia de todos los planos del ser y su acción sobre los demás (Aurobindo 1972a: 738) (Aurobindo 1954: 738).

Sri Aurobindo señala que está justificando el derecho de un poeta a “pensar” así como a “ver¹⁷ y sentir” (Aurobindo 1996a: 125), su derecho de “atreverse a filosofar” (Aurobindo 1954: 738). Por otra parte, no escribe por el simple deseo de ofrecer una visión bella o grandiosa de la realidad, sino que intenta describir y comunicar una experiencia y una visión. Su visión, su experiencia del mundo y la existencia son las que guían sus versos (Phillips 1989: 45).

Savitri describe, como ya sabemos, la teoría psicológica y cosmológica de su autor. Una vez más, las descripciones que aparecen en el poema no son meras ideas abstractas transmitidas a través de la forma de la épica, son experiencias. S. Phillips señala que, considerando que existen diferentes niveles de capacidad y experiencia espiritual en el ser humano, los pasajes que implican una mayor dificultad de comprensión son aquellos que responden a la descripción de experiencias o estados psicológicos particularmente remotos a las capacidades de la persona en esas áreas (Phillips 1989: 45). La claridad expresiva de Sri Aurobindo no deja de ser, por tanto, inevitablemente críptica: no es el lenguaje sino la experiencia la que escapa a la comprensión. La clave para acceder al poema está en la ampliación de los límites de la conciencia.

En *Savitri* la palabra trasciende la comunicación conceptual de la idea: su objetivo es transmitir la atmósfera, la sensación que impregna la vivencia de su autor (Phillips 1989: 47), reproducir

¹⁷ En *The Future Poetry*, Sri Aurobindo destaca que la cualidad esencial del poeta es la visión.

The speech that voices the ineffable,
 The ray revealing unseen Presences,
 The virgin forms through which the Formless shines,

The Word that ushers divine experience
 And the Ideas that crowd the Infinite (Aurobindo 1988: LIII, CIII).

Savitri proporciona descripciones objetivamente espirituales a los conceptos ofrecidos en la obra de Sri Aurobindo. Proyectar una “completa y variada visión y experiencia de todos los planos del ser y su interacción” (Aurobindo 1954: 738), a través de un uso del lenguaje absolutamente libre, que no admite regla mental alguna acerca de lo que es o no es poético (Aurobindo 1972a: 738). La fidelidad u objetividad espiritual a la visión y la experiencia son las únicas consideraciones que gobiernan el uso del lenguaje. Cuando el lector llega a la ilustración de vivencias sólo experimentadas por el místico, su descripción puede parecer, en la expresión de Iyengar, “palabras, palabras, palabras” (Srinivasa Iyengar 1972: 658): “Acostumbrados a la oscuridad, la luz se transforma en una impertinente intrusa” (Srinivasa Iyengar 1972: 658). Acostumbrados a los “silogismos de la falsedad, los axiomas de la Verdad suenan como irrealidades” (Srinivasa Iyengar 1972: 658):

(...) a no ser que el lector de *Savitri* conceda una cierta realidad a los valores espirituales, a no ser que haya sentido en algún momento de su experiencia vital una apertura psíquica que le haga añorar un algo más en su existencia y le haya acercado a la intuición del espíritu, amplias áreas de *Savitri* permanecerán opacas o sin una relevancia adecuada. Por otra parte, todo lector puede experimentar algo de profunda relevancia personal en *Savitri*. Pero, para acceder a los campos de experiencia que propone el autor, para acceder a sus secretos y efectuar la catarsis alquímica que produzca un cambio de conciencia, la lectura del poema debe ser realizada (...) como el medio de *sadhana* yóguica, como el cuerpo del *mantra* que leer y en el que penetrar para que sus palabras se traduzcan en experiencia y realización (Srinivasa Iyengar 1972: 658).

Vemos, por lo tanto, que *Savitri* ayuda a comprender el trabajo filosófico de Sri Aurobindo, su visión existencial (Phillips 1989: 52). Nos ocuparemos, a continuación, del análisis del poema como espejo autobiográfico del poeta místico.

REFERENCIAS:

Aurobindo, S. (1949). *On Himself*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.

Aurobindo, S. (1952). *Integral Education*. Pondicherry, Sri Aurobindo International University Centre.

Aurobindo, S. (1954). *Savitri. (Followed by the author's letters on the poems)*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

Aurobindo, S. (1969). *The Destiny of Man*. Pondicherry, Sri Aurobindo Society.

Aurobindo, S. (1972). *The Synthesis of Yoga*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.

Aurobindo, S. (1972a). *Letters on Savitri*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

Aurobindo, S. (1972b). *On Himself*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.

Aurobindo, S. (1977). *Pensamientos y Reflexiones*. Buenos Aires, Dédalo.

Aurobindo, S. (1980). *La Síntesis del Yoga. Yoga de Autoperfección*. Buenos Aires, Editorial Kier.

Aurobindo, S. (1988). *Letters on Yoga I*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.

Aurobindo, S. (1988). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books.

Aurobindo, S. (1991). *The Hour of God*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

Aurobindo, S. (1992). *The Human Cycle : The Ideal of Human Unity. War and Self-Determination*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

Aurobindo, S. (1994). *Essays Divine and Human with Thoughts and Aforisms*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

Aurobindo, S. (1994b). *The Problem of Rebirth*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.

Aurobindo, S. (1995). *Hymns to the Mystic Fire*. Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.

Aurobindo, S. (1995a). *On Himself*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

- Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. and M. P. Pandit (1973). *Dictionary of Sri Aurobindo's yoga, compiled from the writings of Sri Aurobindo, by M. P. Pandit*. [Pondicherry,, Dipti Publications.
- Bolle, K. W. (1965). *The persistence of religion; an essay on Tantrism and Sri Aurobindo's philosophy*. Leiden,, Brill.
- Bruteau, B. (1971). *Worthy is the world: the Hindu philosophy of Sri Aurobindo*. Rutherford,, Fairleigh Dickinson University Press.
- C.I.R.C., C. I. d. R. C. (1972). *Sri Aurobindo*, Consejo Indio de Relaciones Culturales (C.I.R.C).
- Cenkner, W. (1976). *The Hindu personality in education : Tagore, Gandhi, Aurobindo*. New Delhi, Manohar Book Service.
- Chaudhuri, H. (1967). *The philosophy of integralism; the metaphysical synthesis in Sri Aurobindo's teaching*. Pondicherry,, Sri Aurobindo Ashram.
- Chaudhuri, H. and F. Spiegelberg (1960). *The integral philosophy of Sri Aurobindo; a commemorative symposium*. London,, Allen & Unwin.
- Chincholkar, L. G. (1966). *A critical study of Aurobindo, with special reference to his concept of spiritual evolution*. Nagpur.
- Forster, E. M. (1964). *T.S. Eliot*.
- Iyengar, K. R. S. (n.d.). *Dawn to a Greater Dawn: Six Lectures on Sri Aurobindo's Savitri*. Simla, Indian Institute of Advanced Studies.
- Jyoti, P. S. (1991). *The Hierarchy of Minds. The mind levels*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, Publication Department.
- Langley, G. H. (1949). *Sri Aurobindo Indian poet, philosopher, and mystic*. London, Royal India and Pakistan Society.
- Maitra, S. K. (1988). *The Meeting of the East and the West in Sri Aurobindo Philosophy*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- McDermott, R. (1972). "The experiential basis of Sri Aurobindo's integral Yoga." *Philosophy East and West* 22: 15-23.
- McDermott, R. A. (1972). "Sri Aurobindo: An Integral Theory of Individual and Historical Transformation." *International Philosophical Quaterly* 12(2).
- McDermott, R. A., Ed. (1973). *The Essential Aurobindo*. New York, Schocken Books.

McDermott, R. A. (1974). "The Life Divine: Sri Aurobindo's Philosophy of Evolution and Transformation". *Six Pillars: Introductions to the Major Works of Sri Aurobindo*. R. A. McDermott. Chambersburg PA, Wilson Books: 161-190.

Merlo, V. (1994). *Experiencia Yóguica y Antropología Filosófica*. Valencia.

Moore, C. (1960). Sri Aurobindo on East and West. *The Integral Philosophy of Sri Aurobindo: A Commemorative Symposium*. H. C. y. F. Spiegelberg. London, Allen & Unwin: 81-110.

Nirodbaran and A. Ghose (1969). *Correspondence with Sri Aurobindo*. Pondicherry,, Sri Aurobindo Ashram.

O'Connor, J. (1977). *The quest for political and spiritual liberation : a study in the thought of Sri Aurobindo Ghose*. Rutherford [N.J.], Fairleigh Dickinson University Press.

Phillips, S. H. (1989). "Savitri and Aurobindo's Criterion of "Spiritual Objectivity"." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 37-49.

Purani, A. B. (1959). *Evening Talks with Sri Aurobindo*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.

Srinivasa Iyengar, K. R. (1972). *Sri Aurobindo; a biography and a history*. Pondicherry,, Sri Aurobindo International Centre of Education.

Verma, K. D. (1989). "Sri Aurobindo as a Poet: a Reassessment." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 10-26.

IX. La conciencia autobiográfica en el poeta místico

In the unfolding process of the Self
Sometimes the inexpressible Mystery
Elects a human vessel of descent (Aurobindo 1988: LI, C IV).

Poesía mística y experiencia autobiográfica: ambas realidades se unen en el poema *Savitri* de Sri Aurobindo. Hemos tenido ocasión de conocer anteriormente en este estudio algunos de los pormenores que constituyen la biografía de nuestro autor; a continuación, pasaremos a describir cuáles son los eventos que trascienden su papel histórico como protagonista de la lucha nacional por la independencia, los acontecimientos que transcurren en una esfera de existencia vedada a los ojos externos, que se vislumbra desde la mirada que torna hacia el interior y se arrulla en el eco de los espacios de la conciencia, los espacios del alma, del *Atman* en contacto con *Brahman* (Real Najarro 2000: 516).

La vida y obra de Sri Aurobindo son una síntesis y una integración, un acercamiento de lo aparentemente opuesto, un descubrimiento de la realidad que impregna a la persona y de la que no es plenamente consciente. La aventura de la conciencia es el reto que aguarda en cada una de sus obras: un trabajo de investigación personal, de profundización en uno mismo, de de-velación de los múltiples velos de *Maya*, la diosa que protege de la luz de la realidad esencial en el camino de auto-descubrimiento (Real Najarro 2000: 516).

Savitri es representación de dicho carácter integrador. Como ya veíamos, su contenido y forma evocan la cultura de oriente y occidente, constituyendo un reflejo de

la formación intelectual de nuestro autor. *Savitri* es la síntesis de una larga vida de búsqueda y descubrimiento de espacios vírgenes en los múltiples planos existenciales que conforman la realidad del ser. Sri Aurobindo se lanza a la exploración de aquello que, en el contexto cultural hindú, constituye la expresión máxima de la existencia y el misterio de su origen, aquello que impregna el interior de la persona y su entorno, aquello presente en la geografía múltiple y desconocida del ser y el cosmos: el espíritu.

La creación de *Savitri* es el símbolo de la andadura de nuestro autor por niveles de conciencia raramente visitados, niveles que conforman la realidad presente de una manera determinante, más allá de las expectativas contempladas por la actual capacidad consciente. *Savitri* es la representación de un esfuerzo titánico por investigar, comprender e integrar, desde el conocimiento, esos mundos que constituyen la jerarquía del ser, utilizando una de las técnicas más precisas que han sido descubiertas por el ser humano en su avance por el mundo de la conciencia, una técnica cuyo carácter científico, aplicabilidad y eficiencia han sido demostradas por siglos de práctica y perfeccionamiento; técnicas cuyos pormenores captaron la atención de algunos de los académicos más relevantes de nuestro tiempo: nos referimos al yoga² (Eliade 1991.).

Savitri es el legado poético de una experiencia mística de conocimiento. Hablamos de *experiencia mística de conocimiento* porque, como tendremos ocasión de revisar más adelante, el misticismo es una forma de unión con la divinidad y, en el contexto religioso-filosófico en el que incluimos la obra, el proceso de unión implica el conocimiento de la realidad a la que se une, el *descubrimiento* de la presencia de esa realidad en la persona y en su entorno. *Savitri* es, desde esta perspectiva del misticismo,

² Para adentrarse en la obra de Sri Aurobindo encontramos un buen antecedente en Eliade, M. (1991). *El Yoga. Inmortalidad y Libertad. (Le Yoga. Immortalité et liberté)*. Méjico, Fondo de Cultura de Méjico.

la base de una *autobiografía* de la realidad *interior* de la persona, la descripción poética de planos del ser que trascienden la visión cotidiana de la persona, los pormenores que conforman la vida externa sumergida en la materia, los sentidos y la mente (Real Najarro 2000: 518).

En los apuntes biográficos acerca de la vida de Sri Aurobindo acudimos, entre otros, a *On Himself*, la obra que refleja sus propias correcciones a intentos biográficos previos, precisando todo aquello que sea relevante, evitando la confusión o formación de apreciaciones incorrectas con relación a eventos que conformaron su vida histórica. También mencionamos como, de acuerdo a sus propias palabras, la mayor parte de su vida había sido desarrollada fuera del alcance de la mirada externa: nuestro autor enfatiza la importancia de su vida interior, aquella que realmente configura a la persona, aquella que escapa a los límites finitos del espacio y el tiempo (Aurobindo 1995a: Nota).

Savitri constituye un verdadero develamiento de las experiencias que conforman la vida secreta del místico. Siendo en sí misma una vivencia que se caracteriza por su incomunicabilidad, la transmisión más precisa -lingüísticamente hablando en el contexto hindú- es el *mantra*, la representación de la vibración del infinito, de la unión de *Atman* y *Brahman*. O bien, en su ausencia, el silencio³ (Aurobindo 1994: 94), la presencia de la divinidad en el ser y en el cosmos.

³ Respecto al concepto de “silencio” y su relación con la obra de nuestro autor encontramos un interesante estudio en Kluback, W. and M. Finkenthal (2001). *Sri Aurobindo Ghose : the dweller in the lands of silence*. New York, P. Lang.

Como decíamos, el lenguaje poético de *Savitri* revela connotaciones autobiográficas (Iyengar 1985: 659) que sólo pueden ser entendidas desde la perspectiva del misticismo. Si bien el próximo capítulo analiza la cuestión del misticismo con relación a nuestro autor, es necesario presentar aquí unas breves notas que dibujen el término en el contexto cultural hindú.

El misticismo constituye una de las características más distintivas de la experiencia religiosa de la India. Es la materialización, en la vivencia personal, del deseo de unión y conocimiento de aquella presencia que engloba y trasciende el ser y que se define, bien como principio esencial que impregna la existencia, bien como dios personal (Britannica 1998). La escuela Vedanta de filosofía defiende la identidad y unión del ser individual con el principio impersonal denominado *Brahman*; por otra parte, encontramos la corriente devocional basada en un dios personal, la tendencia *bhakti* (Britannica 1998). Ambas líneas de creencia comparten una característica común: el requisito de la *experiencia* de la realidad esencial, el *despertar de la conciencia* individual, el camino hacia el *darse cuenta* que puede ser transmitido y enseñado a los demás. La enseñanza se canaliza a través del yoga; la transmisión mediante la poesía (Real Najarro 2000: 516).

El misticismo es una forma de conocimiento de la realidad última. Al unirse e identificarse con el ser o realidad esencial el individuo conoce: “conocer es ser y ser es conocer” (Aurobindo 1996a: 640-641). Uno de los medios de que dispone la persona para acceder a la experiencia mística de unión de su realidad interior con el entorno, con el otro y lo otro es la *poesía mántrica*. La poesía mántrica alude a la esencia en el objeto, en el poeta y en el lector; revela la esencia de *Brahman* en la representación

sonora del símbolo lingüístico; favorece el proceso de identificación y, por tanto, el conocimiento de la realidad esencial o *integral*, el conocimiento de esos otros planos de existencia que escapan a la mirada externa. El posibilitador de ese proceso, el agente encargado de establecer un vínculo entre realidad y recipiente, entre lo conocido y el conocedor es el poeta, el *rishi* o vidente (Aurobindo 1994a: 15). Sri Aurobindo es el nuevo *rishi* del siglo XX: en su obra plantea una labor de auto-descubrimiento interior, de progresión en el horizonte infinito del espíritu y lo hace aunando la tradición creativa de la India y el presente contemporáneo, la modernidad que caracteriza el contexto histórico en el que vive.

Estamos dedicando un espacio al análisis de la figura del *rishi* en diferentes momentos de nuestro estudio. Aquí avanzaremos unas pinceladas más que ilustren los matices que caracterizan la labor creativa de este tipo de poeta-vidente, el artista que recibe sus versos del infinito, haciéndose uno con la vibración del cosmos, ilustrando la música de las esferas a través de los símbolos lingüísticos del poema. La delineación de los matices que caracterizan la labor de este tipo de creador es esencial para entender en qué aspecto *Savitri* es una obra autobiográfica. Aún más, por qué sus versos son la materialización de un terreno tan difícil de constatar en el mundo de la lógica y la mente como es el espíritu, el ámbito del misticismo.

Como ya veíamos anteriormente, en la tradición hindú el poeta *kavi*, el *rishi*, es el artista que revela, mediante la magia de la palabra y el sonido, del *mantra*, una imagen percibida más allá de la realidad aparente. Descubre matices escondidos, visualiza y muestra, crea, a través de los significantes, una realidad vista desde un estado de conciencia que le permite identificarse con la esencia de las cosas. Desde la

identificación de su *Atman* con *Brahman*, el poeta parte del mundo exterior como pretexto para llegar al texto de la realidad, su realidad y la realidad del mundo (Real Najarro 1998: 824).

Adentrarse en la magia de la composición kavia es establecer un estado de comunión con la realidad esencial a través de la evocación de aquello íntimo que subyace en la apariencia; es reconocer al otro, lo otro a través del encuentro con la esencia; es conocer por identidad, alcanzar los extremos de una realidad percibida como interna y externa por un hábito mental distorsionado. El poeta permite acercarse al misterio del ser esencial ampliando las fronteras de su estado de conciencia, rompiendo las barreras que encierran a la persona en una concepción estrecha de la existencia. El artista posibilita la transición del devenir al ser compartiendo los horizontes de su mirada (Real Najarro 2000: 517).

La poesía facilita el descubrimiento y la expresión de experiencias que trascienden la cotidianeidad y el tipo de significados aprehendidos desde lo meramente intelectual o vital. Siguiendo el planteamiento teórico de Sri Aurobindo, la poesía “tiene el hábito de abrir puertas cerradas, de sugerir y revelar belleza, de despertar algo íntimo en nosotros, más allá del intelecto”. La poesía es un viaje de descubrimiento personal entre las islas mágicas de la forma, es el *mantra*, “una revelación rítmica desde el espíritu” (Aurobindo 1994a: 15).

La poesía mántrica “transmite significados infinitos”, evoca la realidad tal y como es percibida por el artista védico - desde la esencia – facilitando, desde esa visión, vivir en las capas internas del ser, aquellas que se acercan al *Atman*, lo que normalmente es vivido desde los elementos externos de análisis, la mente y los sentidos. Es decir,

desde el espíritu, desde el *Atman* y su representación en el mundo aparental, el ser psíquico, integramos la realidad y sus múltiples niveles de existencia, accedemos a la posibilidad de desarrollo de aquello que Sri Aurobindo define como “Conocimiento Integral”, un conocimiento de todos los niveles del ser – material, vital, mental y las capas superiores del ser, *Sachchidananda*– desde el último estrato integrante: el espíritu. La misión del poeta es encontrar lo que Sri Aurobindo define como “la palabra inevitable, la palabra que revela” (Aurobindo 1994a: 15), el sonido que permite llegar a

(...) the sole timeless Word
That carries eternity in its lonely sound,
The Idea self-luminous key to all ideas,
The integer of the Spirit's perfect sum
That equates the unequal All to the equal One,
The single sign interpreting every sign,
The absolute index to the Absolute (Aurobindo 1988: LII, CI, 96).

Es decir, el místico y poeta descifra el criptograma de la existencia trascendiendo el intelecto, profundizando en su capacidad de conocimiento, aventurándose a conocer desde el último nivel de su ser, desde el espíritu. Desarrolla su dominio del lenguaje para ver más allá de la apariencia, para transmitir un mensaje al perplejo e inquisitivo intelecto. Muestra “The thousandfold expression of the One” (Aurobindo 1988: LII, CI, 95). El *kavi* puede percibir la unidad en la multiplicidad de la existencia, aunar los opuestos desde la visión integradora del espíritu, atisbar la visión de la realidad tal y como es descrita por Sri Aurobindo en la experiencia de Aswapathy, el *Señor de la Vida*, padre de Savitri y máscara literaria de nuestro autor. Desde el mundo del espíritu la vida es

Here all experience was a single plan,
The thousandfold expression of the One.
All came at once into his single view;
Nothing escaped his vast intuitive sight,
Nothing drew near he could not feel as kin:
He was one spirit with that immensity.

(...) All thought can know or widest sight perceive
 And all that thought and sight can never know,
 All things occult and rare, remote and strange
 Were near to heart's contact, felt by spirit-sense (Aurobindo 1988:
 LII, CI, 95-97).

El conocimiento y la descripción de los mundos que conforman la geografía del ser y el cosmos constituyen la base de la experiencia vital del místico. Es decir, más allá de los actos externos presenciados por los demás existe todo un complejo mundo de lucha, de victorias y derrotas en los múltiples reinos inexplorados de la conciencia. El espíritu es el origen y el final del camino hacia el que se dirige su exploración de las capas del ser, es el elemento sutil que conforma su existencia y la existencia de cuanto y cuantos le rodean.

El *rishi* transmite en sus versos la experiencia de ese tipo de realidad tan presente en su vivir cotidiano. Su misión es la descripción de esos mundos interiores que conforman tanto el aspecto interno como externo de la existencia; su misión es desvelar la presencia del espíritu, de esos niveles de conciencia que también constituyen y condicionan a la persona más allá de sus expectativas. Los versos del *rishi* describen la presencia del espíritu o conciencia, bien en su aspecto involucionado, en espera de ser desvelado por la capacidad creciente del individuo, bien en su aspecto evolucionado o pleno, en los últimos estratos supraconscientes de la psicología del ser y el universo.

Sri Aurobindo explica al lector que lo que calificaríamos desde una perspectiva occidental como especulación filosófica o poética es, desde la concepción del poeta-vidente, el *Kavi*, una verdad presente y actual, “algo constantemente vivenciado y presente a la experiencia” (Aurobindo 1995b: 268). Es decir, nos encontramos frente a

un concepto-experiencia, un estado que debe ser vivido, presenciado, experimentado en el ser y lo que le rodea. Sólo entonces se accede a la percepción de la realidad concebida por el artista. La poesía es el medio utilizado por el *kavi* en su transmisión del conocimiento interior, de su visión de la realidad esencial: es esta perspectiva la que debemos tener presente para entender la relación existente entre poesía mística y conocimiento. Asimismo, desde esta perspectiva visualizaremos el tipo de realidad y conocimiento que Sri Aurobindo describe en su poema.

Sri Aurobindo plasma su experiencia interior, su auto-representación biográfica, a través de lo que definirá como “poesía futura” o “sobremental”, el vehículo que transmite la imagen de una visión integral de la realidad. La poesía futura es “la expresión del Mantra de lo Real” (Aurobindo 1994a: 10). *Savitri* es expresión mántrica, es poesía descubriendo el más allá que se esconde en el interior, develando realidades antiguas como la existencia misma: la presencia del *Atman*, el destino del ser, el descubrimiento de la divinidad en la representación finita de la persona:

Infinitiy put on a finite soul
All ocean lived within a wandering drop,
A time-made body housed the Illimitable.
To live this mystery out our souls came here.
A Seer within who knows the ordered plan
Concealed behind our momentary steps,
Inspires our ascent to viewless heights (...) (Aurobindo 1988: LII,
CII, 101).

Como ya señala nuestro autor ante el intento de realizar una biografía sobre su persona, la verdadera significación de la vida del místico no está en lo que hace externamente, a los ojos de los demás, sino en lo que deviene, aquello en lo que se transforma (Aurobindo 1995a: Nota). El místico conoce de manera holística, integrando, desde el espíritu, los diferentes estratos de la realidad. La visión del místico, la

experiencia autobiográfica que nuestro autor transmite en su poema, es la del espíritu impregnando la existencia definida en *Savitri* como “a carved sea of worlds” (Aurobindo 1988: LII, CII, 98). La persona, como el místico, es peregrina en búsqueda de la verdad, del *Atman* donde encontramos

A summary of the stages of the spirit,
Its copy of the cosmic hierarchies
Refashioned in our secrete air of self
A subtle pattern of the universe.
It is within, below, without, above.
Acting upon this visible nature's scheme
It wakens our earth-matter's heavy doze
To think and feel and to react to joy;
It models in us our diviner parts,
Lifts mortal mind into a greater air,
Makes yearn this life of flesh to intangible aims,
Links the body's death with immortality's call:
Out of the swoon of the Inconscience
It labours towards a superconscient Light (Aurobindo 1988: LII, CI,98-99).

Sri Aurobindo es un ser de conocimiento. Conoce mediante la identificación de su esencia, *Atman*, con la esencia de lo que le rodea, *Brahman*, trasciende la dualidad, se adentra en el mundo de la esencia, en el encuentro con aquello que le une a todo lo demás. La persona conoce cuando es capaz de *ver* desde lo más íntimo de sí misma, cuando percibe la realidad desde aquel elemento del ser que le identifica con lo demás y le integra desde la diferencia. La persona conoce cuando descubre conscientemente su *Atman*.

Resumiendo: *Savitri* es la representación poética del ser en su trabajo de conocimiento interior; es la imagen de la evolución, el juego - *lila* - que permite descubrir la esencia divina. Sri Aurobindo, en su ilustración autobiográfica de conocimiento, anticipa esferas de realidad no percibidas comúnmente por otros seres. Si la realidad interior de cada individuo ya es en sí misma única y compleja, la realidad

interior del místico se torna aún más intrincada, pues trasciende el ámbito común explorado por la mente y los sentidos. Los mundos transitados en su experiencia interior son desconocidos a la mayoría de sus congéneres y es, precisamente, ese desconocimiento el que justifica la dificultad del lector en la comprensión de la obra mística y, en particular, del poema que aquí analizamos. Nuestro autor comenta en unas cartas de 1946 recopiladas como anexo a la edición de *Savitri* de 1970:

(...) si tuviera que escribir para el lector general no podría haber escrito *Savitri* en absoluto. Es, de hecho, para mí mismo y para aquellos que se prestan al contenido, las imágenes, la técnica de la poesía mística para quienes he escrito el poema. Este es el verdadero obstáculo de la poesía mística y, especialmente, de la poesía mística de este tipo. El místico siente como real y presente, incluso siempre presente a su experiencia, íntimo a su ser, verdades que para el lector común son abstracciones o especulaciones metafísicas. Escribe acerca de experiencias que son ajenas a la mentalidad común. O bien le son incomprensibles o bien, enfrentándose a ellas, forcejea como si se tratara de un oscuro abismo o las toma como fantasías poéticas expresadas en imágenes ideadas intelectualmente (Aurobindo 1970: 735).

En la misma carta, Sri Aurobindo explica la dificultad de expresar ese tipo de experiencias que, por su mismo carácter, desconocido y no compartido por la visión existencial de los demás, resultan prácticamente incommunicables. Así, con relación a la utilización de las palabras, los significantes en busca del significado, nuestro autor comenta:

Uno tiene que utilizar palabras e imágenes para transmitir a la mente alguna percepción, alguna figura de aquello que está más allá del pensamiento. Para el místico no existe tal cosa como la abstracción. Todo aquello que para la mente intelectual es abstracto tiene una concreción, un contenido que es más real que la forma percibida de un objeto o un evento físico. (...) Un movimiento, un flujo de conciencia no es para mí una imagen sino un hecho. (...) El poeta místico sólo puede describir aquello que ha sentido, visto en sí mismo o en otros o en el mundo, precisamente como él lo ha sentido o visto o experimentado a través de la visión exacta, el contacto cercano o la identidad y dejar al lector general la comprensión o no comprensión o equivocada comprensión de acuerdo a su capacidad. Un nuevo tipo de poesía demanda una nueva mentalidad tanto en el receptor como en el escritor (Aurobindo 1970: 735-736).

La poesía del futuro y su ilustración práctica, *Savitri*, demandan un nuevo tipo de conciencia, un trabajo de aventura, asumir el reto de la existencia y atreverse al descubrimiento del origen de la vida. Avistar el ser en las islas mágicas de la forma, develar el espíritu, apartar paulatinamente los velos de Maya, dar paso al conocimiento, percibir a *Purusha* como habitante eterno de *Prakriti*. Realizar en la tierra una *conciencia integral* que abarque en sí misma los demás estratos de la existencia.

En la poesía mística autobiográfica de Sri Aurobindo los sonidos siembran una semilla en el entendimiento. Vibraciones afines que hacen recordar – como diría Gurdijef – la esencia perdida. Conocimiento por identificación, reunión de lo sólo aparentemente distante. Develamiento de la esencia, descubrimiento consciente de aquello que la persona es y la une e integra a una realidad de la que nunca se ha separado. Aventurarse en el camino de lo desconocido en tanto que no percibido conscientemente, entrar en una realidad que configura al individuo, le da carácter, atestigua su identidad en la diferencia. Sri Aurobindo, a través de su ejemplo autobiográfico en *Savitri*, guía hacia la posibilidad de profundizar en la existencia, descubrir los diferentes mundos que constituyen a la persona, crear una *Vida Divina*, integrada en la tierra (Real Najarro 2000: 517).

Hemos afirmado a lo largo del presente apartado la identificación de *Savitri* como obra autobiográfica de nuestro autor. Es decir, *Savitri* no sólo ilustra poéticamente el corpus filosófico de Sri Aurobindo reflejado en *The Life Divine* (Sethna 1970: 150) o su disciplina yóguica en *The Synthesis of Yoga* (Iyengar 1985: 638), sino que constituye la materialización de su experiencia interior de conocimiento, la delineación lingüística

de aquellos eventos que constituyen la vida del místico y que no pueden ser reflejados en biografía alguna, pues trascienden la mirada del espectador ajeno.

Los detalles autobiográficos abundan en la descripción que nuestro autor hace de las experiencias místicas de los protagonistas. Un ejemplo ilustrativo del carácter autobiográfico de *Savitri* es el conjunto de versos que conforman el Canto V del Libro Primero titulado “El Yoga del Rey: el Yoga de la Libertad y Grandeza del Espíritu”. En estos versos, Sri Aurobindo detalla, a través del proceso de introspección de Aswapathy, la técnica yóguica milenaria legada por la tradición (Purani 1970: 163) y que le permite establecer un contacto profundo con los niveles interiores de su ser; el yoga ejercido por nuestro autor le posibilita una comunicación sin tiempo entre su esencia y la esencia de cuanto le rodea, conociendo por identidad desde la vinculación íntima del ser individual y el ser del cosmos. Desde ese estado, Sri Aurobindo-Aswapathy descubre la conexión profunda entre *Purusha* y *Prakriti*, ser y naturaleza, la unidad última que impregna la existencia, pues

As long as Nature lasts, he too is there,
For this is sure that he and she are one;
Even when he sleeps, he keeps her on his breast (...) (Aurobindo 1988:
LI, C III).

Bajo la presión de una profunda aspiración, Aswapathy se eleva más allá de los límites de la Naturaleza, descubriendo que la vida no cesa más allá de las palpitaciones del plano material, vital o mental. Cuando la persona, ávida por desvelar el misterio de la existencia, se atreve a explorar y trascender los límites conocidos, cuando corta las cuerdas que le atan al estado presente, despierta al hecho de que la realidad física, vital y mental no son la única realidad existente: la vida continúa más allá de la respiración y el ajetreado pensamiento. El proceso experimentado por Aswapathy no es más que la

representación poética de los propios pasos de nuestro autor en el camino de la evolución yóguica. Así, él como Aswapathy

Indifferent to doubt and to belief,
Avid of the naked real's single shock
He shore the cord of mind that ties the earth-heart
And cast away the yoke of Matter's law.

The body's rules bound not the spirit's powers:
When life had stopped its beats, death broke not in;
He dared to live when breath and thought were still. (Aurobindo 1988: BI, CIV).

Desde este estado de conciencia se accede al puerto solitario donde arriban los seres de conocimiento que han ganado su acceso mediante un trabajo de evolución espiritual:

Thus could he step into that magic place
Which few can even glimpse with hurried glance
Lifted for a moment from mind's laboured works
And the poverty of Nature's earthly sight.

All that the Gods have learned is there self-known (Aurobindo 1988: BI, CV).

Ya en la morada del espíritu, la persona conoce por identidad y llega al descubrimiento de las líneas que marcan el destino, el caminar del ser en los marcos finitos del espacio y el tiempo, pues

The symbol powers of number and of form,
And the secret code of the history of the world
And Nature's correspondence with the soul

Are written in the mystic heart of Life (Aurobindo 1988: BI, CV).

El corazón místico de la vida contiene los secretos y las claves que delimitan el caminar humano. Desde la experiencia mística de conocimiento accede al espacio donde todo aquello que preocupa al ser encuentra su explicación. De nuevo, el místico, el *kavi*, el *rishi* es el que tiene acceso a tal experiencia de la realidad. *Savitri* es la decodificación

poética del misterio de la existencia, es el Veda contemporáneo donde se renueva la visión intemporal de la realidad última.

El Canto V del Libro Primero es un verdadero registro poético de las experiencias místicas de nuestro autor. En la descripción de Aswapathy como aventurero en la búsqueda inmemorial de las realidades últimas, Sri Aurobindo refleja su propio perfil como líder espiritual:

One in the front of the immemorial quest,
 Protagonist of the mysterious play
 In which the Unknown pursues himself through forms
 And limits his eternity by the hours
 And the blind Void struggles to live and see,
A thinker and toiler in the ideal's air,
Brought down to earth's dumb need her radiant power.

His was a spirit that stooped from larger spheres

Into our province of ephemeral sight,
A colonist from immortality (Aurobindo 1988:BI, CV).Énfasis añadido.

Sri Aurobindo, como Aswapathy, es un colonizador de la inmortalidad, un protagonista del juego misterioso por el que lo Desconocido se persigue a sí mismo en las formas de la realidad fenoménica y limita su eternidad a través de las horas:

A pointing beam on earth's uncertain roads,
 His birth held up a symbol and a sign;
 His human self like a translucent cloak
 Covered the All-Wise who leads the unseeing world (Aurobindo 1988:BI, CV).

Sri Aurobindo es un símbolo de la búsqueda eterna, un ser que comparte la Luz inefable en los espacios temporales cósmicos; su existencia recuerda la posibilidad de revelación del Conocimiento último, envuelto en los márgenes del movimiento:

Affiliated to cosmic Space and Time
 And paying here God's debt to earth and man
 A greater sonship was his divine right.

Although consenting to mortal ignorance,
His knowledge shared the Light ineffable (Aurobindo 1988: BI, CV).

El ser místico que se adentra en los campos del espíritu y anticipa, desde su mortalidad, los espacios inmortales del alma ha sido y es

A strength of the original Permanence
Entangled in the moment and its flow,
He kept the vision of the Vasts behind:

A power was in him from the Unknowable.

An archivist of the symbols of the Beyond,
A treasurer of superhuman dreams,
He bore the stamp of mighty memories
And shed their grandiose ray on human life (Aurobindo 1988: BI, CV).

Aswapathy conoce los símbolos del Eterno y aloja en su ser los sueños de realización de una *vida suprahumana*, una vida integrada en la totalidad de sus niveles de conocimiento. La vida de Sri Aurobindo, como la de Aswapathy es “un largo acercamiento hacia el Supremo”:

A skyward being nourishing its roots
On sustenance from occult spiritual founts
Climbed through white rays to meet an unseen Sun.

His soul lived as eternity's delegate,
His mind was like a fire assailing heaven,
His will a hunter in the trails of light.

An ocean impulse lifted every breath;
Each action left the footprints of a god,
Each moment was a beat of puissant wings (Aurobindo 1988: BI, CV).

Un ser que alimenta su ser con la misma luz del conocimiento, en comunión constante con el infinito, caminando en las fronteras de límites no atisbados, en búsqueda de luces nunca vistas, delegado de la eternidad. Ante su contacto

The little plot of our mortality
Touched by this tenant from the heights became
A playground of the living Infinite. (Aurobindo 1988: BI, CV).

La realidad integral de la persona trasciende el mundo aparental:

This bodily appearance is not all;
The form deceives, the person is a mask;
Hid deep in man celestial powers can dwell (Aurobindo 1988: BI, CV).

La experiencia autobiográfica de nuestro autor revela que la persona es una “frágil nave que transporta, a través del mar de los años, la incógnita del Inmortal” (Aurobindo 1988: BI, CV). En nuestro seno mora

A spirit that is a flame of God abides,
A fiery portion of the Wonderful,
Artist of his own beauty and delight,
Immortal in our mortal poverty.

This sculptor of the forms of the Infinite,
This screened unrecognised Inhabitant,
Initiate of his own veiled mysteries,
Hides in a small dumb seed his cosmic thought(Aurobindo 1988: BI, CV). Énfasis añadido.

Las Upanishads dicen: el Ser mora dentro de la persona, una llama más pequeña que el dedo pulgar, símbolo del Infinito (Aurobindo 1996a: 450-452). Un ser escondido tras los sucesivos velos de la conciencia, delegado de la divinidad que impregna la existencia; el *Atman* protagonista inmutable de los movimientos vivenciales, contemplador impasible de victorias y caídas, vínculo con la realidad eterna de la que la persona es parte. Más allá de la rueda de los nacimientos, pasajero eterno del sueño terreno en búsqueda de su origen, pieza insustituible del puzzle cósmico:

In the mute strength of the occult Idea
Determining predestined shape and act,
Passenger from life to life, from scale to scale,
Changing his imaged self from form to form,
He regards the icon growing by his gaze
And in the worm foresees the coming god (Aurobindo 1988: BI, CV).

Más allá de la muerte, trascendiendo los caminos del tiempo, llega a las fronteras de la eternidad, descubriendo el dios que daba origen a su fuerza, develando el

misterio de su existencia. El contacto con el Infinito no anula, transforma todos y cada uno de los elementos constitutivos del ser:

At last the traveller in the paths of Time
Arrives on the frontiers of eternity.
In the transient symbol of humanity draped,
He feels his substance of undying self
And loses his kinship to mortality.

A beam of the Eternal smites his heart,
His thought stretches into infinitude;
All in him turns to spirit vastnesses (Aurobindo 1988: BI, CV).

En las fronteras de la eternidad, el alma humana alza sus manos al contacto con la realidad transcendente de la que se descubre parte integrante, une su ser con el ser divino, accede a nuevos espacios de conciencia más allá de su presente estado:

*His soul breaks out to join the Oversoul,
His life is oceaened by that superlife.*
He has drunk from the breasts of the Mother of the worlds;
A topless Supernature fills his frame:
She adopts his spirit's everlasting ground
As the security of her changing world
And shapes the figure of her unborn might.

Immortally she conceives herself in him,
In the creature the unveiled Creatrix works:
Her face is seen through his face, her eyes through his eyes;
Her being is his through a vast identity.
Then is revealed in man the overt Divine (Aurobindo 1988: BI, CV).
Énfasis añadido.

La madre de los Mundos, la energía creadora, *Shakti*, se integra en los espacios conscientes del ser transformando su estado presente, acercándolo a la Conciencia-Fuerza que impregna la existencia, revelando a la persona su divinidad y la divinidad del mundo. Desde ese estado se experimenta la unidad profunda con todo cuanto existe, una unidad dinámica que transforma al ser que la percibe desde su propio estado consciente:

A static Oneness and dynamic Power
Descend in him, the integral Godhead's seals;
His soul and body take that splendid stamp (Aurobindo 1988: BI, CV).

La vida del místico no difiere de la de sus congéneres en cuanto a la dificultad que impregna su camino. Los elementos que conforman su ser no difieren de los demás humanos; sólo su aspiración, su capacidad consciente le hacen arribar a la meta que algunos vislumbran, otros intuyen y muchos ignoran:

A long dim preparation is man's life,
A circle of toil and hope and war and peace
Tracked out by Life on Matter's obscure ground.

In his climb to a peak no feet have ever trod,
He seeks through a penumbra shot with flame

A veiled reality half-known, ever missed,
A search for something or someone never found,
Cult of an ideal never made real here,
An endless spiral of ascent and fall
Until at last is reached the giant point
Through which his Glory shines for whom we were made
And we break into the infinity of God.

Across our nature's border line we escape
Into Supernature's arc of living light.

This now was witnessed in that son of Force;

In him that high transition laid its base (Aurobindo 1988: BI, CV).
Énfasis añadido.

Como bien ilustra en estos versos, Sri Aurobindo, al igual que Aswapathy, ha llegado a la frontera donde aguarda el siguiente estadio de la evolución. Más allá de los límites del presente estado marcado por el hemisferio inferior material, vital y mental, más allá de los consiguientes estadios espirituales de la mente iluminada e intuitiva, más allá de la sobremente se halla el plano existencial de la supranaturaleza, la supramente o supermente. Sri Aurobindo se descubre como el ser en el que el nuevo estadio puede asentar su base de conciencia. Un nuevo plano existencial ha encontrado una conciencia preparada para recibir la luz de su fuerza, su conocimiento y deleite divinos:

Original and supernal Immanence
Of which all Nature's process is the art,
The cosmic Worker set his secret hand

To turn this frail mud-engine to heaven-use.

A Presence wrought behind the ambiguous screen:

It beat his soil to bear a Titan's weight,
Refining half-hewn blocks of natural strength
It built his soul into a statued god (Aurobindo 1988: BI, CV).

El místico se transforma en el Titán que se acerca a la fuerza de los dioses. Su transformación, la elevación y trascendencia de sus limitaciones es posible, pues “el creador de la materia mágica del ser que labora su difícil y elevado plan en el amplio taller del mundo ha modelado en el Tiempo interior sus partes rítmicas” (Aurobindo 1988: BI, CV). Tras semejante preparación es posible “el abrupto y transcendente milagro”, anexando la divinidad al esquema mortal:

Then came the abrupt transcendent miracle:

The masked immaculate Grandeur could outline,
At travail in the occult womb of life,
His dreamed magnificence of things to be.

A crown of the architecture of the worlds,
A mystery of married Earth and Heaven
Annexed divinity to the mortal scheme (Aurobindo 1988: BI, CV) Énfasis añadido.

Semejante proceso desemboca en la transformación de la persona en vidente, aquel que muestra a sus congéneres los designios secretos del Infinito, aquel que desentraña los caminos del espíritu, del destino a los ojos de sus incrédulos contemporáneos. Sri Aurobindo describe en los siguientes versos algunas de las características que marcan el proceso de transformación y que modelan la figura del *rishi*, el místico, Aswapathy y él mismo:

A Seer was born, a shining Guest of Time.
For him mind's limiting firmament ceased above.
In the griffin forefront of the Night and Day
A gap was rent in the all-concealing vault;
The conscious ends of being went rolling back:
The landmarks of the little person fell,
The island ego joined its continent.

Overpassed was this world of rigid limiting forms:
 Life's barriers opened into the Unknown (Aurobindo 1988: BI, CV)
 Énfasis añadido.

Desde el nuevo nivel de conciencia conquistado los paisajes devienen diferentes. Los grises, las medias sombras asumen un nuevo matiz que tiñe de color brillante el lienzo de la existencia. Se anulan las cláusulas que vinculan a la persona con la Ignorancia, se rompen las barreras que separan el intelecto de la Verdad y se accede a un espacio no dividido donde el conocimiento implica una identificación y unidad con el interior, la realidad profunda de todo lo existente. Se adquiere una *visión empírea* que conoce su ser y cuanto le rodea, la mente limitada deviene una luz infinita, *el ser finito se equipara al infinito*:

His march now soared into an eagle's flight.

Out of apprenticeship to Ignorance
 Wisdom upraised him to her master craft
 And made him an archmason of the soul,
 A builder of the Immortal's secret house,
 An aspirant to supernal Timelessness:

Freedom and empire called to him from on high;
 Above mind's twilight and life's star-led night
There gleamed the dawn of a spiritual day (Aurobindo 1988: BI, CV)
 Énfasis añadido.

Desde el nuevo estadio de conciencia la persona va dejando atrás los vínculos que la unían a la ignorancia, transformando su ser, tornándose más y más cercana a la divinidad que modela sus movimientos.

Sri Aurobindo ha plasmado en la figura literaria de Aswapathy algunos de los rasgos que caracterizan la vida interior del místico, ha descrito, a través de sus versos, las experiencias difícilmente comunicables que impregnan el caminar de un ser que

transita solo el sendero raramente compartido de los aventureros del espíritu, los colonizadores de nuevos estadios de conciencia. *Savitri* es la ilustración de como

A greater being saw a greater world.
 A fearless will for knowledge dared to erase
 The lines of safety Reason draws that bar
 Mind's soar, soul's dive into the Infinite.
 Even his first steps broke our small earth-bounds
 And loitered in a vaster freer air (Aurobindo 1988: BI, CV).

Los ejemplos se suceden a lo largo de todo el poema y encuentran eco indiscutible no sólo en las experiencias de Aswapathy, sino en la descripción de las vivencias yóguicas de la misma *Savitri*. M. Nadkarni (Nadkarni 2000)-siguiendo las observaciones realizadas anteriormente por otros críticos literarios de la obra de nuestro autor, como A.B. Purani, K.D. Sethna o K.R. Srinivasa Iyengar- nos recuerda que la aventura espiritual de Aswapathy abarca 348 páginas de las 724 que conforman el poema, de acuerdo a la cuarta edición revisada; es decir, casi la mitad del poema está dedicado a un personaje que no es el protagonista explícito del poema. Aswapathy es el protagonista indiscutible de los 24 cantos de la Primera Parte, exceptuando los dos primeros cantos del Libro I dedicados a Savitri. No obstante, el nombre del único personaje que protagoniza esas páginas aparece una sola vez en la página 341, siete páginas antes de iniciar la Segunda Parte. Durante ese tiempo, es la tercera persona masculina singular “he” o sus diferentes variantes morfológicas –“him, his, himself”- las que se utilizan para referirse a Aswapathy. Los títulos de los Cantos III y V del Libro I indican, claramente, que se refieren a “El Yoga del Rey” y en la página 348, en el penúltimo verso del Libro III, encontramos la denominación *el Señor de la Vida*⁴ -“the Lord of Life”- que, sin lugar a duda, siguiendo el significado etimológico de su nombre (Aurobindo 1995a: 265), se refiere a Aswapathy.

⁴ Sri Aurobindo desarrolla el paralelismo existente entre la figura de *aswa* y *vayu* en Aurobindo, S. (1996b). *The Secret of the Veda*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

Es relevante descubrir que la palabra Aswapathy sólo aparece en una ocasión, siete páginas antes de la conclusión de la primera parte, cuando al menos 326 páginas de las 348 que conforman esa parte del poema se refieren al yoga de este personaje (Nadkarni 2000). El hecho es especialmente relevante si consideramos que estamos describiendo la labor poética de un autor que re-escribió su obra a lo largo de 50 años, hasta lograr lo que consideraba “una perfecta perfección” (Aurobindo 1995a: 249), un poeta que no dudó en remodelar y eliminar todo aquello que no constituyera una perfecta imagen o reproducción lingüística de su experiencia mística, y que definió su habilidad artística como, al menos, “de una inmensa capacidad para el detalle” (Aurobindo 1972a; Aurobindo 1995a: 249). La respuesta es simple: como ya hemos señalado desde el inicio de este capítulo, Aswapathy es Sri Aurobindo, sus experiencias son las experiencias de nuestro autor. *Savitri* es una obra que describe experiencias vivenciales internas, no externas, hecho que facilita la identificación del místico del siglo XX con un personaje de la tradición puránica. Sri Aurobindo integra en *Savitri* todo aquello que no puede ser presenciado por la visión externa del otro. En el Canto III encontramos varios versos que equiparan la figura literaria de Aswapathy con la de nuestro autor: ambos son “A thinker and toiler in the ideal’s air”; ambos “lived as eternity’s delegate/ His mind was like a fire assailing heaven/ His will a hunter in the trails of light”; ambos dedican numerosos años a la realización de *tapasya* o trabajo espiritual y se transforman en “the lord of Tapasya , the concentrated energy of spiritual endeavour”; en ambos el objetivo es ayudar a la humanidad a elevarse “from the mortal to the immortal planes” (Aurobindo 1988: LIII, CIII). Ambos se cuestionan acerca del objetivo de la existencia -cuestionamiento que se materializa en obras como *The Life*

Divine o *The Riddle of this World*; ambos saben que aún existe un largo camino que recorrer antes de realizar la perfección de la tierra y que, para ello, es necesario la llegada de un emisario divino:

All we have done is ever still to do.
 All breaks and all renews and is the same.
 Huge revolutions of life's fruitless gyre,
 The new-born ages perish like the old,
 As if the sad Enigma kept its right
 Till all is done for which this scene was made.
 Too little is the strength that now with us is born,
 Too faint the light that steals through Nature's lids,
 Too scant the joy with which she buys our pain.
 In a brute world that knows not its own sense,
 Thought-racked upon the wheel of birth we live,
 The instruments of an impulse not our own
 Moved to achieve with our hearts blood for price
 Half-knowledge, half-creation that soon tire.
 A foiled immortal soul in perishing limbs,
 Baffled and beaten back we labour still;
 Annulled, frustrated, spent, we still survive.

*In anguish we labour that from us may rise
 A larger-seeing man with nobler heart,
 A golden vessel of the incarnate Truth,
 The executor of the divine attempt
 Equipped to wear the earthly body of God,
 Communicant and prophet and lover and king.
 I know that they creation cannot fail* (Aurobindo 1988: LIII, CIV, 342). Énfasis añadido.

La afinidad que Sri Aurobindo muestra con el papel de Aswapathy en la leyenda de *Savitri* es inevitable pues “nadie puede escribir en detalle sobre las experiencias espirituales de ninguna otra persona más que de sí misma” (Nadkarni 2000). Al describir el yoga de Aswapathy, Sri Aurobindo está describiendo su propio yoga:

A mightier task remained than all he had done.

 To That he turned from which all being comes,
 A sign attending from the Secrecy
 Which knows the Truth ungrasped behind our thoughts
 And guards the world with its all-seeing gaze.

In the unapproachable stillness of his soul,
 Intense, one-pointed, monumental, lone,

Patient he sat like an incarnate hope
Motionless on a pedestal of prayer.

A strength he sought that was not yet on earth,

Help from a Power too great for mortal will,
The light of a Truth now only seen afar,
A sanction from his high omnipotent Source (Aurobindo 1988: LIII,
CIII).

“Los tres primeros Libros de *Savitri* nos dicen mucho más acerca de Sri Aurobindo que todos los detalles biográficos que hay disponibles” (Nadkarni 2000). En realidad, podemos extender este comentario a todo el poema: la descripción del yoga de la protagonista, Savitri, es una ilustración más del yoga de Sri Aurobindo y de su compañera espiritual, Mira Alfassa. En los versos anteriores, el poeta señala cuál es la labor que le ocupa durante los 40 años de estancia en Pondicherry: ya ha experimentado la mayor parte de los más elevados *siddhis* o experiencias espirituales de los yogas tradicionales, como la experiencia nirvánica adquirida en Baroda, la experiencia de la Divinidad inmanente vivenciada en la cárcel de Alipore y la experiencia de hallarse inmerso en el Parabrahman⁵ o Brahman absoluto, que obtiene una vez establecido en Pondicherry. La respuesta se halla, una vez más, en su propia obra: “A strength he sought that was not yet on earth (...) In the unapproachable stillness of his soul (...) lone (...) Motionless on a pedestal of prayer” (Aurobindo 1988: LIII, CIII). Una vez

⁵ Sri Aurobindo define así el concepto de Parabrahman: El Absoluto Parabrahman es inefable para nosotros, no porque Es la nada de todo lo que somos, pues, en realidad, todo lo que parece que somos o no somos es Parabrahman porque es pre-existente y supraexistente a, incluso, los métodos más puros y elevados métodos y los más poderosos e ilimitables instrumentos de los que el alma en este cuerpo es capaz.

En Parabrahman el conocimiento deja de ser conocimiento y se transforma en una identidad inexpressable. Transfórmate en Parabrahman, si quieres y si Ello te lo permite, pero no luches por conocerlo; no tendrás éxito con estos instrumentos y este cuerpo.

En Realidad, tú ya eres Parabrahman y eras y siempre lo serás. Para transformarte en Parabrahman en cualquier otro sentido debes partir profundamente de la manifestación del mundo e, incluso, de la transcendencia del mundo Aurobindo, S. (1991). *The Hour of God*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

más, nos remitimos a las palabras que inauguraban el capítulo dedicado a la introducción biográfico-histórica de nuestro autor: su vida no ha estado en la superficie para ser observada por la mirada externa del otro. Diríamos, junto con los versos de *Savitri*, que es la mirada espiritual la que entiende, comprende, visualiza la realidad integral, interior y exterior del otro.

Es difícil pensar en la creación de 348 páginas dedicadas a la descripción del yoga, una actividad principalmente interna, si no se han experimentado los estados descritos. Por otra parte, la leyenda narrada en el Vana Parva del *Mahabharata* no ofrece suficiente información acerca de la *tapasya* de Aswapathy:

En la historia de Vyasa, Aswapathy era “un rey santo, devoto y seguidor del dharma”, que vivió en la compañía de los Brahmines y que “estaba unido a la verdad y había conquistado los sentidos”. Era de naturaleza compasiva (...). Pero lamentaba la ausencia de descendencia y su edad avanzada aumentaba su aflicción enormemente. “Por lo tanto, se decidió a realizar prácticas sagradas con el objetivo de tener un hijo: sólo se alimentaba ligeramente a ciertas horas, observaba continencia, y dominaba los sentidos completamente. Diariamente, realizaba cien mil oblaciones y ofrendas a Savitri él, el más excelente entre los reyes; sólo en la sexta parte del día tomaba una pequeña cantidad de comida. Dieciocho años pasaron de esta manera, consagrado a la observación de tales normas de penitencia; al final del periodo de los dieciocho años Savitri estaba realmente satisfecha con él”⁶.

La descripción de la penitencia de Aswapathy en la leyenda de Vyasa ocupa, por tanto, apenas seis versos, mientras que en la obra de Sri Aurobindo esta parte del yoga del protagonista –de él mismo– es descrita a lo largo de, aproximadamente, 8700 versos en los Cantos III, IV y V del Libro I, y los subsecuentes quince cantos del Libro II⁷.

Siguiendo las palabras de Nadkarni:

⁶ El material entrecomillado corresponde a la traducción de la leyenda en sánscrito de Vyasa realizada por R.Y. Deshpande (1996).

⁷ Collins, en *Pillars*, ofrece un número aproximado respecto a la cantidad de versos que difieren en la leyenda puránica y la reelaboración de Sri Aurobindo. Así, señala que los dieciocho años de austeridad de Aswapathy son descritos en diez versos en el *Mahabharata* y transformados en diez mil versos Pillars,

Todo este material, suficientemente extenso como para requerir 8700 versos, no pudo haber surgido de la imaginación del poeta. Las experiencias yóguicas no se perciben como algo auténtico de esa manera. Pueden ser sólo las experiencias del propio yoga de Sri Aurobindo (Nadkarni 2000).

Como tendremos ocasión de ampliar en el capítulo dedicado a la creación de *Savitri*, el mismo Sri Aurobindo da la clave acerca del origen del poema y comenta:

Savitri es el registro de una visión, de una experiencia que no es común. (...) No he escrito nada en *Savitri* para crear algo pintoresco o para producir un efecto retórico; lo que estoy intentando hacer en todo el poema es expresar, de manera exacta, algo visto, algo sentido o experimentado (Aurobindo 1972a: 794).

Sri Aurobindo se ciñe a la línea argumental de la leyenda tal y como es contada en el *Mahabharatha*: Aswapathy realiza un riguroso sacrificio durante dieciocho años con el propósito de tener descendencia. Vyasa describe el sacrificio como la realización de ciertos ritos, como la ofrenda diaria de cien mil oblaciones al fuego sacrificial con el canto de los *mantras* apropiados y la observación de ciertas austeridades sagradas, como la contención y la restricción total de los sentidos, comiendo sólo una pequeña cantidad en la sexta parte del día. En el poema de Sri Aurobindo esta acción se transforma en el yoga de Aswapathy:

Este es también un sacrificio, pero en el sentido espiritual, la ofrenda de uno mismo, del propio ser, mente, corazón, voluntad, vida y acciones a la divinidad, de forma que uno alcanza la unión con la Divinidad. Yoga significa, generalmente, llegar a tener una conciencia en la que uno no es limitado ya por el pequeño ego, la mente personal, el vital personal y el cuerpo, sino que está en unión con el Ser supremo o con la conciencia universal (Nadkarni 2000).

Collins. La descripción de la experiencia de Aswapathy de los mundos internos constituye la mitad del poema y es revisada por su autor, completamente, después de la experiencia de la sobremente en 1926. Igualmente, la breve descripción en la leyenda de las tres noches de ayuno de Savitri se transforman en “El Libro del Yoga”, con aproximadamente tres mil versos que se centran en las experiencias espirituales de la heroína antes de confrontar a la Muerte, Yama Collins, J. (1974). *Savitri, Poetic Expression of Spiritual Experience. Six Pillars. Introductions to the Major Works of Sri Aurobindo*. R. A. McDermott. Chambersburg PA, Wilson Books: 7-34.

En el poema, Sri Aurobindo muestra dos claros ejemplos de la transformación de un sacrificio ritual en un yoga espiritual en los bloques temáticos dedicados al yoga de Aswapathy y Savitri:

En la historia de Vyasa, cuando Savitri descubre que el día aciago previsto por Narad está cercano, realiza la severa ofrenda del *triratna* (permanecer día y noche en un solo lugar, sin tomar comida durante tres días y tres noches). En el poema de Sri Aurobindo, esta parte se transforma en el Yoga de Savitri y ocupa todo el Libro VII con una extensión de casi cien páginas (Nadkarni 2000).

Una vez más, si el yoga de Aswapathy-Sri Aurobindo había ocupado casi la mitad del poema, con sus 348 páginas de las 724 en que consiste la obra, esta nueva precisión nos hace ver, una vez más, que el principal objetivo del autor es describir las experiencias vividas desde nuevos niveles de conciencia, mostrando el camino hacia esos niveles de conciencia. Como ya vimos anteriormente, el poema es definido como un manual de yoga. La sustitución del sacrificio ritualístico y su transformación en yoga es uno de los elementos que caracterizan la reelaboración que Sri Aurobindo realiza del poema:

La realización de sacrificios y la observación de ofrendas son una parte de la cultura popular y de las prácticas religiosas hindúes. Generalmente, tienen una significación psicológica y espiritual que deviene explícita en el concepto del Yoga. La cultura de la India, desde tiempos inmemoriales, mostraba una percepción de las posibilidades latentes de la persona y buscó realizarlas a través de varios métodos. Esto ha significado un esfuerzo respecto al autodesarrollo, la autorrevelación o autorrealización y ese esfuerzo ha sido llamado Yoga en este país (Nadkarni 2000).

Como ya mencionamos en el capítulo dedicado a la visión existencial, el tipo de yoga que Sri Aurobindo desarrolla marca un nuevo punto de partida respecto a los yogas tradicionales: es un yoga relacionado con la vida contemporánea, abraza la colectividad humana y su objetivo es colectivo, aunque sea realizado por seres individuales. Es, asimismo, un yoga evolutivo y de transformación, considerando el

concepto de evolución, básicamente, como la evolución de la conciencia. En este sentido, el poeta considera la Materia, la Vida y la Mente como estadios que ya han sido recorridos en el camino evolutivo y establece otros niveles de conciencia que deben ser realizados, como la *Supermente*, que reemplazará la presente división egotística de la mente humana mediante un sentido de unidad y armonía que se materializarán en el próximo estadio evolutivo anticipado por nuestro autor. Nadkarni comenta:

La realización de este estadio requiere un esfuerzo heroico de transcendencia y transformación personal. El objetivo del Yoga de Sri Aurobindo no es sólo la unión con lo Supremo, sino la transformación de la vida en todas sus partes y aspectos. Tal transformación integral de la vida individual traería consigo un cambio progresivo en la vida colectiva (Nadkarni 2000).

El yoga de Aswapathy es descrito en 22 Cantos y puede dividirse en tres partes. La primera parte transcurre a lo largo de los Cantos III, IV y V del Libro I, y describe la realización espiritual individual del personaje. El desarrollo espiritual de Aswapathy consiste en dos fases en esta etapa: una fase de transformación psíquico-espiritual, que se describe en el Canto III del Libro I, y una fase de transformación espiritual más amplia, con el ascenso hacia un nuevo nivel de conciencia, experiencia que es descrita en el Canto V. El Canto IV muestra una descripción del *conocimiento secreto* hacia el que se dirige el personaje y cuyos resultados son expresados en el Canto V. Durante la segunda parte del yoga de Aswapathy, descrita en los quince cantos del Libro II, el personaje realiza el ascenso como un representante de la raza humana en el camino evolutivo hacia el descubrimiento y experiencia de los diferentes planos de conciencia que conforman el ser. Finalmente, Aswapathy ya no aspira a la transcendencia y la superación personal sino universal, tal y como se describe en los cuatro cantos del Libro III (Aurobindo 1972a: 773):

To these high-peaked dominions sealed to our search,
Too far from surface Nature's postal routes,

Too lofty for our mortal lives to breathe,
 Deep in us a forgotten kinship points
 And a faint voice of ecstasy and prayer
 Calls to those lucent lost immensities.

Even when we fail to look into our souls
 Or lie embedded in earthly consciousness,
 Still have we parts that grow towards the light,
 Yet are there luminous tracts and heavens serene

And Eldorados of splendour and ecstasy
 And temples to the godhead none can see.

A shapeless memory lingers in us still
 And sometimes, when our sight is turned within,
 Earth's ignorant veil is lifted from our eyes;
 There is a short miraculous escape (Aurobindo 1988: LI, C III).

La tarea de Aswapathy consiste en transmitir el deseo del mundo a la divinidad, persuadirla de realizar la evolución de forma acelerada, algo que requiere la llegada a la tierra de una encarnación de la divinidad, un avatar, Savitri, a quien nuestro autor nombra como “I’m the unfolding process of the self” (Aurobindo 1988: LI, C III, 47). Para lograr este objetivo, Aswapathy debe realizar una ardua labor espiritual que recorra e integre, sucesivamente, “una fase de logro espiritual individual, una fase universal” y, finalmente, “una fase transcendental”; en síntesis, la concepción aurobindiana de la divinidad (Nadkarni 2000). Sri Aurobindo explica así el objetivo de su triple yoga:

El objetivo de este yoga es la apertura de la conciencia a la Divinidad y vivir cada vez más en la conciencia interior, actuando desde ella en la vida externa, para traer lo psíquico interior al frente y, mediante el poder de lo psíquico, purificar y cambiar el ser de forma que esté preparado para la transformación y la unión con el Conocimiento, la Voluntad y el Amor divinos. En segundo lugar, desarrollar la conciencia psíquica, es decir, *universalizar el ser en todos los planos*, devenir consciente del ser cósmico y de las fuerzas cósmicas, y estar en unión con la Divinidad en todos los planos hasta la sobremente. En tercer lugar, estar en contacto con la Divinidad transcendente más allá de la sobremente a través de la conciencia supramental, *supramentalizar la conciencia y la naturaleza* y devenir un instrumento para la realización de la Verdad dinámica Divina y su descenso transformador en la naturaleza de la tierra (Aurobindo 1972: 509). Énfasis añadido.

Desde el lenguaje poético de *Savitri*, nuestro autor describe el proceso de transformación interior de la persona. El ser humano, tras la percepción de la divinidad en sí mismo, tras el contacto con el ser psíquico se acerca a una nueva dimensión, “And passes over to the edge of mortal sight /To a new vision of himself and things” (Aurobindo 1988: LI, CIII). Ese es el primer estadio del yoga, donde el individuo se adentra en un nivel de conciencia más profundo donde percibe, conscientemente, la divinidad, y deviene consciente de que, en el presente estado,

He is a spirit in an unfinished world
 That knows him not nor can know himself:
 The surface symbol of his goalless quest
 Takes deeper meaning to his inner view;
His is a search of darkness for the light,
Of mortal life for immortality (Aurobindo 1988: LI, C III). Énfasis
 añadido.

El siguiente estadio de yoga consiste en la experiencia de la divinidad cósmica, la divinidad en el individuo y en el todo. El tercer paso es la experiencia de la divinidad transcendente, separada del mundo y de la persona, el estado nirvánico donde la persona se pierde tanto a sí misma como al mundo en el Absoluto transcendente:

A stillness absolute, incommunicable,
Meets the sheer self-discovery of the soul;
 A wall of stillness shuts it from the world,
 A gulf of stillness swallows up the sense
 And makes unreal all that mind has known,
 All that the labouring senses still would weave
 Prolonging an imaged unreality.

Self's vast *spiritual silence* occupies Space;
 Only the Inconceivable is left,
 Only the Nameless without space and time:

Abolished is the burdening need of life:

Thought falls from us, we cease from joy and grief;
 The ego is dead; we are freed from being and care,
 We have done with birth and death and work and fate (Aurobindo 1988:
 L III C II). Énfasis añadido.

Este es el punto alcanzado por Aswapathy en el Canto II del Libro III, cuando está a punto de lanzarse a la experiencia del Nirvana. Nadkarni nos recuerda que Sri Aurobindo es Aswapathy y el místico, que inició la práctica del yoga como medio de desarrollar sus capacidades para su labor en este mundo, “no tiene interés en perderse ni a sí mismo ni al mundo en una experiencia, no importa cuán beatífica pueda ser” (Nadkarni 2000). Su objetivo no es sólo experimentar la divinidad, sino facilitar su manifestación en el mundo. Así, al filo de la experiencia del Nirvana, Aswapathy retrocede y pronuncia las siguientes palabras⁸:

O soul, it is too early to rejoice!
 Thou hast reached the boundless silence of the Self,
 Thou hast leaped into a glad divine abyss;
But where hast thou thrown self's mission and self's power?
 On what dead bank on the Eternal's road?
 One was within who was self and world,
 What hast thou done for his purpose in the stars?
Escape brings not the victory and the crown!
Something thou cam'st to do from the Unknown,
But nothing is finished and the world goes on,
 Because only half God's cosmic work is done.
Only the everlasting No has neared
 And stared into thy eyes and killed thy heart,
 But where is the Lover's everlasting Yes,
 (...)
 The passion and the beauty of the Bride,
 The chamber where the glorious enemies kiss,
 The smile that saves, the golden peak of things?
 This too is Truth at the mystic fount of Life
 (...)
 A high and blank negation is not all,
 A huge extinction is not God's last word,
 Life's ultimate sense, the close of being's course,
 The meaning of this great and mysterious world
 (...)

⁸ Los versos en cursiva ilustran algunas de las características que definen la visión existencial de Sri Aurobindo: su afirmación del mundo, la idea de que el nirvana o escape del mundo no implica la respuesta a las necesidades del mundo y el hecho de que el ser, la persona, tiene una misión que desarrollar en su nacimiento, su desarrollo y consecuente salvación y el desarrollo y salvación del mundo.

To free the self is but one radiant pace;
 Here to fulfil himself was God's desire (Aurobindo 1988: LIII, CII, 310-312). Énfasis añadido.

Para posibilitar un nuevo estadio de evolución es necesario hacer descender del plano transcendente una fuerza o estado que aún no ha sido manifestado en el nivel cosmológico o individual. Ese estadio es la *supermente*. Aswapathy debe pasar de la transformación personal a la cósmica y, finalmente, a la transcendente, experimentar un estado aún no presente en las posibilidades cósmicas o individuales. Ese es el propósito de la exploración de los diferentes planos de conciencia descrita en los quince cantos del Libro II. Como veremos en el apartado dedicado a la figura de Savitri como avatar, la misión de la protagonista será facilitar la realización de Aswapathy a la humanidad.

A través de los versos de *Savitri*, Sri Aurobindo da forma al texto de su vida, trascendiendo los límites de lo que Howells define como “la provincia más democrática en la provincia de las letras” (Howells 1909: 119), la autobiografía, creando nuevos espacios de comunicación en los intersticios de la conciencia, dando luz al “continente oscuro de la literatura” (Shapiro 1968). La vida de Sri Aurobindo es un canto de esperanza en un momento de encrucijada intelectual donde, como bien indica Isabel Durán (Durán 1991: 21), siguiendo a Gusdorf (Gusdorf: 28-48), “se ha acordado proclamar la muerte del hombre, siendo la muerte del autor su consecuencia inmediata.” La vida de Sri Aurobindo es una prueba de que la muerte del hombre o la muerte del autor sólo es posible como transición a un nuevo estadio de desarrollo de las capacidades ocultas del ser, creando un nuevo hombre, un nuevo autor, una nueva persona. La angustia suscitada por una civilización que amenaza con la despersonalización (Gusdorf 1975: 957) es sólo la falacia resultante de una época de

crisis: la persona se enfrenta a la necesidad de barrer con antiguos valores y creencias anquilosados en la rigidez de normas y hábitos que han perdido la esencia de su intención primordial.

Al acceder a la vida interior de un místico como Sri Aurobindo, atisbamos hacia dónde se dirige el nuevo amanecer de la conciencia que vincula a la persona con conocimientos antiguos como la vida misma. Sri Aurobindo, a través de *Savitri*, muestra cómo es posible desarrollar el estadio ya auspiciado por los *rishis* védicos, aunar devenir y ser, transcendencia e inmanencia, persona y divinidad en una vida divina en la tierra.

Si, como observa Stephen Shapiro (Shapiro 1968: 17), ha llegado la hora de examinar el significado de la vida individual, habrá que tener presente que ambos conceptos, vida e individuo tienen, en la filosofía de nuestro autor, una dimensión difícilmente abarcables desde el presente estado de conciencia. Isabel Durán, en su interesante estudio acerca de la autobiografía, nos ofrece un relevante comentario de Nietzsche: “Poco a poco me he dado cuenta de que toda filosofía ha sido la confesión de su creador, una especie de autobiografía involuntaria e inconsciente” (Durán 1991: 16). Ciertamente, nuestro autor no parece ser una excepción a la intuición del filósofo alemán: en Sri Aurobindo, vida y obra, filosofía y poesía son expresiones de realidades experimentadas, de conceptos-experiencia, el mundo de la conciencia expresado a través de los recursos retóricos de la poesía y del lenguaje lógico de la filosofía.

Savitri es la respuesta para una humanidad saciada pero no satisfecha, mostrando como, a pesar de los constantes avances realizados en el mundo exterior, sus

aspiraciones eternas y constantes son el regreso a la fórmula de la sabiduría, la luz, la libertad, la inmortalidad (Aurobindo 1996a: 1).

REFERENCIAS:

- Aurobindo, S. (1970). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1972). *Letters on Yoga II*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.
- Aurobindo, S. (1972a). *Letters on Savitri*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1988). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books.
- Aurobindo, S. (1991). *The Hour of God*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1994). *Essays Divine and Human with Thoughts and Aforisms*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1994a). *The Future Poetry*. Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.
- Aurobindo, S. (1995a). *On Himself*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1995b). *The Foundations of Indian Culture*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996b). *The Secret of the Veda*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Britannica, E. (1998). *Mysticism as a Social Factor*, Encyclopaedia Britannica.
- Collins, J. (1974). *Savitri, Poetic Expression of Spiritual Experience. Six Pillars. Introductions to the Major Works of Sri Aurobindo*. R. A. McDermott. Chambersburg PA, Wilson Books: 7-34.
- Durán, I. (1991). *Autobiografía. Departamento de filología inglesa*. Madrid, Universidad Complutense.
- Eliade, M. (1991). *El Yoga. Inmortalidad y Libertad. (Le Yoga. Immortalité et liberté)*. Méjico, Fondo de Cultura de Méjico.
- Gusdorf, G. "Conditions and Limits of Autobiography." *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. Olney, ed.

Gusdorf, G. (1975). "De l'Autobiographie initiatique a l'autobiographie genre littéraire." *Revue d'histoire litteraire de la France*.(75).

Howells, W. (1909). "Autobiography." *Harper's Monthly*.

Iyengar, K. R. S. (1985). *Sri Aurobindo: A Biography and a History*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education.

Kluback, W. and M. Finkenthal (2001). *Sri Aurobindo Ghose : the dweller in the lands of silence*. New York, P. Lang.

Nadkarni, M. (2000). "Aswapathy in Sri Aurobindo's Savitri". *Jyoti*. Los Angeles, Sri Aurobindo Center of Los Angeles (East-West Cultural Center). Vol. II.

Purani, A. B. (1970). *Sri Aurobindo's Savitri. An Approach and a Study*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

Real Najarro, O. (1998). *Hacia un Conocimiento Integral. Visión Finisecular desde la Obra Poético-Filosófica de Sri Aurobindo*. Miradas y Voces de Fin de Siglo. Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica., Granada, Asociación Española de Semiótica.

Real Najarro, O. (2000). La poesía mística como representación autobiográfica. Sri Aurobindo y Savitri. *Poesía histórica y (auto)biográfica (1975-1999)*. J. R. C. y. F. G. Carbajo. Madrid, Ed. Visor Libros: 516-523.

Sethna, K. D. (1970). *Sri Aurobindo. The Poet*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education.

Shapiro, S. A. (1968). "The Dark Continent of Literature: Autobiography." *Comparative Literary Studies*(5).

X. Sri Aurobindo o la Frontera del Misticismo

Nuestra mortalidad sólo se justifica a la luz de nuestra inmortalidad (Aurobindo 1996a: 681).

God must be born on earth and be as man
That man being human may grow even as God (Aurobindo 1988: LVII, CVI, 537).

A lo largo del capítulo anterior hemos analizado lo que puede definirse como la biografía interior de Sri Aurobindo, centrándonos en aquellos aspectos que corresponden a la vivencia específica del místico, matices que se revelan con claridad cristalina en los versos de *Savitri*. No obstante, incluso en el misticismo, se establecen etapas y grados, diferentes niveles de aprehensión y experiencia de la realidad última. Asimismo, no todos los expertos establecen unánimemente cuáles son los rasgos distintivos que definen la vivencia mística¹ (Zaehner 1971: 3). Hasta ahora, hemos utilizado el término “místico” entendiendo como tal la persona que reúne las peculiaridades de unión y conocimiento de la realidad trascendente a la que se acerca. Sin embargo, no todas las definiciones de experiencia mística son tan integradoras. Para críticos como E. Underhill (Underhill 1942), la unión a través del amor con el ser supremo marca el principio y final de la experiencia mística. No así para Maitra (Maitra 1988), eminente conocedor de la obra de nuestro autor y que señala ciertas consideraciones a tener en cuenta si utilizamos el término “místico” con relación a Sri Aurobindo. Merece la pena detenerse en este aspecto y comprobar por qué sostenemos,

¹ Ver, al respecto, el estudio editado por Velasco, J. M., Ed. (2004). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid, Ed. Trotta.

junto al excelente filósofo hindú, que Sri Aurobindo está en la frontera del misticismo, en un espacio innovador y diferente, no recorrido por otros aventureros del espíritu.

Detengámonos en la definición del concepto misticismo. Como señalábamos en el capítulo anterior, misticismo es la “unión del ser personal con el Ser que impregna la existencia, del uno con el Todo, de lo individual con lo Universal”. Sri Aurobindo y la obra que aquí analizamos se engloban dentro de este parámetro, ambos transmiten la experiencia de lo Absoluto más allá de las fronteras cotidianas de la conciencia. No obstante, de acuerdo a S.K. Maitra, existe un matiz diferenciador entre nuestro autor y aquellos místicos que han llenado los espacios del conocimiento de lo trascendente: Sri Aurobindo establece un nuevo estadio en la evolución del ser humano, da un paso más que engloba y trasciende las anteriores experiencias místicas. Su forma de acercamiento a la divinidad y el objetivo final de su práctica espiritual contiene una peculiaridad que lo diferencia profundamente de los anteriores intentos de unión con el Absoluto y que presentaremos en estas páginas.

La identificación de Sri Aurobindo con la figura del místico es inevitable: Sri Aurobindo es un maestro de yoga, un camino místico de acercamiento a la Verdad. No obstante, no todos los yogas son iguales y no todos pretenden en sus formas y medios llegar al mismo objetivo (Maitra 1988: 151). Es necesario, por tanto, analizar el concepto de misticismo y la relación que hallamos con Sri Aurobindo y su *Purna Yoga* o *Yoga Integral*. Asimismo, la delimitación del tipo de trabajo espiritual realizado por nuestro autor y la especificación de las semejanzas y diferencias que encontramos entre su propia práctica espiritual y prácticas espirituales anteriores es esencial para entender

la obra que aquí analizamos, símbolo poético, como veíamos, de su aventura de conocimiento interior.

El misticismo puede entenderse como doctrina, como teoría metafísica de acercamiento a la divinidad. No obstante, también podría entenderse –como sucede en el mundo de la lógica- desde la tesis contraria, como una experiencia que difícilmente puede ser sometida a los límites impuestos por un método dogmático o doctrinal. S. K. Maitra recurre a la obra clásica sobre el misticismo de Evelyn Underhill, *Mysticism*² (Underhill 1942), obra que le servirá como parámetro de comparación para establecer las fronteras entre el concepto de misticismo y la aplicación que podemos dar a Sri Aurobindo y su obra. Misticismo, en palabras de Evelyn Underhill, es “la ciencia de lo Supremo, la ciencia de unión con lo Absoluto, nada más, y el místico es la persona que obtiene esa unión (...)”. El acercamiento del místico a la divinidad se resuelve mediante “un cambio o una ampliación de conciencia que (...) le permite aprehender esta doble visión de la Realidad que elude los poderes perceptivos de otras personas” (Underhill citado en Maitra, 1988 #16: 152). Por otra parte, para llegar a ese estado de conciencia se requiere “un cierto tipo de mente” capaz de reconocer como reales niveles de realidad no accesibles a los sentidos, mundos cuya existencia no está condicionada por el nivel de percepción o de registro de la persona (Maitra 1988: 152). Sri Aurobindo describe el estado que produce el encuentro con el ser interior:

A stillness absolute, incommunicable,
Meets the sheer self-discovery of the soul;
A wall of stillness shuts it from the world,
A gulf of stillness swallows up the sense
And makes unreal all that mind has known,
All that the labouring senses still would weave

² Podemos acceder a esta obra en <http://www.ccel.org/u/underhill/mysticism/mysticism1.0-MYSTICIS.html>.

Prolonging an imaged unreality.

Self's vast spiritual silence occupies Space;
Only the Inconceivable is left,
Only the Nameless without space and time.(Aurobindo 1988: L III, C II)

El método adecuado para tal acercamiento a la divinidad es el amor³, la profunda tendencia y deseo de unión del alma con su origen, una característica que identifica, asimismo, al movimiento *bhakti* hindú. Amor e identidad y no conocimiento: “No conocer, sino Ser es la marca del profesional real” (Maitra 1988: 154). Sri Aurobindo alude a esta experiencia en su descripción del amor en el ser gnóstico y establece múltiples transcripciones poéticas en *Savitri*. Así, en *The Life Divine* encontramos:

(...) el amor será el contacto, el encuentro, la unión del ser con el ser, del espíritu con el espíritu, una unificación del ser, un poder y una intimidad y una cercanía de alma a alma, del Uno hacia el Uno, la alegría de la identidad y el descubrimiento de la diversidad en la unidad (Aurobindo 1996a: 984).

A este respecto, los versos de *Savitri* son reveladoramente explícitos. En el Canto IV, “The House of the Spirit”, correspondiente al Libro III, *The Book of the Mother*, encontramos una descripción del ser supramental o gnóstico y su característica compulsión a la unidad en medio de la diversidad:

All turned to all without reserve's recoil:
A single ecstasy without a break,
Love was a close and thrilled identity
In the throbbing heart of all that luminous life.

A universal vision that unites,
A sympathy of nerve replying to nerve,

Hearing that listens to thought's inner sound
And follows the rhythmic meanings of the heart,
A touch that needs not hands to feel, to clasp,
Were there the native means of consciousness
And heightened the intimacy of soul with soul.

³ Hemos realizado un estudio al respecto en Real Najarro, O. (2003). Religión y Sociedad en la Visión Poética de Sri Aurobindo: La Renovación de la Voz Védica en *Savitri. Integración y Diversidad. Asia y África en Transformación*. México, Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África.

A grand orchestra of spiritual powers,
 A diapason of soul-interchange
 Harmonised a Oneness deep, immeasurable (Aurobindo 1988: L II, C IV).

No obstante, en la visión de Sri Aurobindo no sólo el amor y la unidad, sino el conocimiento, la concienciación del individuo y su transformación son la clave de la experiencia espiritual. Vamos a precisar las posibles diferencias que surgen con respecto al planteamiento establecido por Underhill y el impacto que dicho planteamiento tiene con relación a Sri Aurobindo y su posición dentro del misticismo.

Primeramente, si la realización individual de lo Absoluto descansa en una vivencia personal que acude a la intuición como capacidad sentenciadora de su validez -recordemos que hablamos de experiencias transcendentales, no compartidas por la conciencia común de los demás seres, que escapan a los parámetros del intelecto y de la lógica - hay que precisar que en la psicología de Sri Aurobindo, existen diversos niveles de intuición y no todos son válidos como medio real de arbitración⁴. Por lo pronto, baste

⁴ Respecto a la psicología de Sri Aurobindo contamos, entre otros, con los siguientes estudios: Ghose, A. (1950). *The human cycle*. New York, Sri Aurobindo Library Inc.

Ghose, A. and J. Herbert (1976). *Métaphysique et psychologie*. Paris, A. Michel.

Dowsett, N. C. (1977). *Psychology for future education*. Pondicherry, Dept. of Educational Research and Development Sri Aurobindo Society.

Dowsett's, N. (1980). *Psychology For Future Education*. New York, Vantage Press.

Patel, C. P. (1986). *Study of the psychological foundation of the "free progress system" as evolved in Sri Aurobindo International Centre of Education*. Bokhira, Porbandar, India
 Pondicherry, India, Sri Aurobindo Study Circle Bokhira-Porbandar.

Singh, S. P. (1986). *Sri Aurobindo and Jung. a comparative Study in Yoga and Depth Psychology*. Aligarh, Madhucchandras.

Dalal, A. S. (1989). "Sri Aurobindo and Modern Psychology." *Journal of South Asian Literature* 24(1).

Dalal, A. S. (1991). *Psychology, mental health, and Yoga : essays on Sri Aurobindo's psychological thought implications of Yoga for mental health*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press.

Dalal, A. S., A. Ghose, et al. (1992). *Growing within : the psychology of inner development : selections from the works of Sri Aurobindo and The Mother*. Ojai, Calif. Twin Lakes, WI, Institute of Integral Psychology. Distributed by Lotus Light Publications.

Ghose, A., Mother, et al. (1995). *Looking from within : a seeker's guide to attitudes for mastery and inner growth : gleanings from the works of Sri Aurobindo and The Mother*. Ojai, Calif. Twin Lakes, WI, Institute of Integral Psychology.

señalar que, de acuerdo al poeta y místico, las intuiciones más comunes son pasajeras y condicionadas por el elemento mental, instrumento de búsqueda, pero no de conocimiento espiritual o conocimiento en última instancia (Aurobindo 1977: 10; Aurobindo 1996a: 275, 330). Por tanto, de acuerdo a la perspectiva aurobindiana, no podemos establecer ese tipo de intuición como sinónimo de revelación de la Verdad última.

En la ontología del ser de Sri Aurobindo existen, como ya vimos, varios grados de conciencia e intuición desde lo que define como “mente superior” a “supermente”. Cada tipo de intuición corresponde a un tipo de conciencia y a un tipo de mente; dependiendo de su situación en la jerarquía constitutiva del ser encontramos aquellas que están más cerca de la Verdad-Conocimiento y tienen, por tanto, más validez (Aurobindo 1996a: 275). Desde los horizontes alcanzados por la intuición, en el sendero que lleva a la cima

A vision lightened on the viewless heights,
A wisdom illumined from the voiceless depths:
A deeper interpretation greatened Truth,
A grand reversal of the Night and Day;
All the world's values changed heightening life's aim;
A wiser word, a larger thought came in
Than what the slow labour of human mind can bring.
A secret sense awoke that could perceive
A Presence and a Greatness everywhere (Aurobindo 1988: LI, CIII, 42).

Desde las altas cimas del espíritu, en el complejo camino de planos existenciales que guían hasta su morada, un peldaño subido implica un mayor grado de conocimiento, una mayor certeza, una iluminación segura desde la que entender la existencia por la que se camina. Desde el estancamiento en alguno de los planos existenciales sólo se

vislumbran los horizontes de su radio de acción, se pierde la mayor capacidad de conocimiento que se experimenta desde la ascensión, en los pasos sucesivos que acercan a la esencia personal y del mundo. Por lo tanto, la experiencia mística *qua* mística, que descansa en la intuición como medio de aseveración y confirmación de la realidad percibida, no puede ser considerada como una guía segura en la búsqueda de la Verdad última y el conocimiento: es necesario analizar, primeramente, el nivel de conciencia o intuición desde el que se ha realizado esa experiencia de la divinidad. Si el objetivo último del misticismo fuera sólo la unión con la divinidad su validez sería incuestionable. El problema aparece en la identificación de ser y conocimiento que encontramos en el misticismo hindú . Sri Aurobindo es simbólicamente descriptivo al aludir a dicha identificación en el estado que define como supramental, donde la conciencia conoce, ama e integra la multiplicidad de la existencia:

There unity is too close for search and clasp
And love is a yearning of the One for the One,
And beauty is a sweet difference of the Same
And oneness is the soul of multitude.

(...)

There knowledge needs not words to embody Idea;

(...)

While there, one can be wider than the world;

While there, one is one's infinity (Aurobindo 1988: LI, CIII, 31-32).

No podemos establecer como válido un método de acercamiento místico que abarque uno de los aspectos del encuentro con la divinidad y eluda el otro: hay que analizar si los métodos empleados son los adecuados. Siguiendo el planteamiento establecido por S. K. Maitra (Maitra 1988: 163-166), la diferencia se halla en la acepción con que abordamos el concepto *yoga*.

Antes de continuar con el desarrollo de nuestra argumentación, hemos de precisar que, como ya señalamos al hablar de la visión existencial de Sri Aurobindo, el yoga constituye un elemento fundamental para entender la creación filosófico-poética de nuestro autor y, por tanto, *Savitri*. La descripción del *Purna Yoga* o *Yoga Integral* no sólo forma parte de dos Libros del poema sino que, además, está presente en el mismo método de creación de nuestro autor, como veremos más adelante. Si bien ya abordamos este aspecto del pensamiento de Sri Aurobindo, es necesario ampliar, desde esta nueva perspectiva, algunas pinceladas de lo que significa su método práctico de acercamiento a la divinidad, de manera que podamos establecer en qué sentido entendemos la figura de Sri Aurobindo como místico.

Ya mencionamos que el concepto de yoga aparece ampliamente explicado en *The Synthesis of Yoga*. La idea fundamental contenida en este libro es la equivalencia del yoga con un método de evolución individual y cósmico, un método por el que la *Shakti* o fuerza divina involucionada en la persona y el universo se despliega en busca de su origen, en acercamiento consciente a sí misma. El yoga es el impulso interno que mueve la evolución externa del ser individual y cosmológico. El yoga es la parte complementaria de la creación o involución (Aurobindo 1980: 7-10; Aurobindo 1988; Aurobindo 1996a: 696).

En las corrientes místicas, se habla de evolución o yoga individual sin aludir a la conexión intrínseca existente entre el cosmos y la persona (Maitra 1988: 158). El *Yoga Integral* es el método que busca, como objetivo esencial, la consecución de una evolución conjunta de la persona y el cosmos. Sri Aurobindo describe ampliamente el concepto de evolución en *The Life Divine*, donde encontramos una idea clave: si la

evolución consiste en el desarrollo del mundo y la persona desde un nivel inferior a un nivel superior, el yoga es la evolución considerada desde el aspecto interno, es el impulso que desencadena el movimiento exterior de la evolución (Aurobindo 1996a: 727). La evolución implica el ascenso de un estadio a otro y la integración del estadio inferior en el estadio más elevado: “Our earth starts from mud and ends in sky” (Aurobindo 1988: L X, C III). Así, cuando se alcanza el plano existencial superior no se anula el estadio inferior, sino que se transforma por la acción del nuevo nivel alcanzado. “Aquí, en la tierra, en la vida, en el cuerpo es donde el yoga, la evolución debe ser realizada” (Maitra 1988: 158). El resultado de tal desarrollo es la transformación de los elementos que conforman la existencia, no su anulación o destrucción. Sri Aurobindo lo explica de la siguiente manera en *The Synthesis of Yoga*:

La Divinidad que adoramos no es sólo una Realidad remota y extra-cósmica, sino una Manifestación a medias velada, presente y cercana a nosotros aquí, en el universo. La Vida es el campo de una manifestación divina no completa todavía; aquí, en la vida, en la tierra, en el cuerpo, *ihaiva*, - como ya insisten las Upanishads – es donde tenemos que revelar la Divinidad; aquí tenemos que desarrollar su grandeza transcendente, hacer su luz y bienaventuranza real a nuestra conciencia, poseerla aquí y, en la medida de lo posible, expresarla. Por tanto, debemos aceptar la Vida en nuestro Yoga para transmutarla profundamente; tenemos prohibido encogernos ante las dificultades que esta aceptación pueda añadir a nuestra lucha (Aurobindo 1988: 27).

Yoga es la integración, en la personalidad consciente, de todos aquellos estadios posibles de evolución, no sólo aquellos que constituyen el presente estado de conciencia delimitado por el elemento material, vital y mental. El yoga implica la integración consciente del ser individual en el ser del mundo, la integración de la conciencia aparente con la Conciencia, la desaparición del velo que esconde el ser interior -*caitya Purusha*- (Aurobindo 1988: 277; Maitra 1988: 159), permitiendo que su energía, su luz, su fuente de conciencia inunde todo el ser aparente, la materia, la vida y la mente:

In the nudity of thy discovered self,
In a bare identity with all that is,
Disrobed of thy covering of humanity,

Divested of the dense veil of human thought,
 Made one with every mind and body and heart,
 Made one with all Nature and with Self and God,

Summing in thy single soul my mystic world
 I will possess in thee my universe,
 The universe find all I am in thee.

(...)

Thou shalt bear all things that all things may change,
 Thou shalt fill all with my splendour and my bliss,
 Thou shalt meet all with thy transmuting soul (Aurobindo 1988: LXI,
 CI).

La idea de integración de todos los elementos que constituyen el ser desde la experiencia de la divinidad es uno de los aspectos que no encontramos en el misticismo (Maitra 1988: 160). La característica común es el escape hacia lo divino, el vuelo de lo Único a lo Único -si seguimos la famosa expresión de Plotino, las palabras concluyentes del *Enneads* en la redacción de Porfirio- obviando cualquier contacto con el cuerpo, con otras almas, con el mundo (Maitra 1988: 160).

The Synthesis of Yoga se abre con una frase reveladora: “Toda la Vida es Yoga”(Aurobindo 1988: 1). Además, todo yoga es un nuevo nacimiento. Sri Aurobindo explica su postura:

Todo Yoga es, en su naturaleza, un nuevo nacimiento; es un nacimiento fuera de lo ordinario, de la vida material y mental de la persona, a una conciencia espiritual más elevada y un ser más amplio y más divino (Aurobindo 1965: 21).

Es decir, el yoga, el proceso de unión con la divinidad implica una transformación de la conciencia del individuo, no su anulación o destrucción. La persona retiene su carácter de ser humano, su cuerpo, su mente, su alma; además, su presencia como ser individual es un elemento importante en el juego de la vida, del cosmos, también constituido por otras personas y por un universo físico. El individuo

aprende a integrar el cúmulo de realidades opuestas que impregnan su caminar existencial:

Las vicisitudes, las luchas de opuestos que observamos en el aspecto externo de la existencia, en la materia, la vida, la mente tal y como son percibidas desde el pensamiento lógico, alcanzan su resolución en una luminosa consumación en el Espíritu (Aurobindo 1996a: 219).

El ser superficial se rige por estándares basados en opuestos. Bien y mal, placer y dolor, verdad y falsedad, nacimiento y muerte, verdades cósmicas inseparables. Si la indiferencia ante las experiencias recibidas en el ser externo es una de las soluciones posibles para escapar al dominio y dictadura de los opuestos, en la visión de Sri Aurobindo encontramos una nueva salida, más integradora y acorde a la esencia que nos configura: la clave consiste en acercarse hacia la superficie el verdadero ser; por tanto, romper los velos que ocultan el conocimiento y materializar en la superficie una visión consciente de la realidad basada no en los límites y parámetros divisores de la conciencia del yo de superficie, sino en la capacidad todo integradora del espíritu (Aurobindo 1996a: 224):

Assailed by my infinitudes above,
And quivering in immensities below,
Pursued by me through my mind's wall-less vast,
Oceanic with the surges of my life,

A swimmer lost between two leaping seas
By my outer pains and inner sweetnesses
Finding my joy in my *opposite mysteries*
Thou shalt respond to me from every nerve (Aurobindo 1988: LXI, CI)
Énfasis añadido.

La presencia del individuo en la vida física, la posibilidad de desarrollar su evolución e integración de las diferentes potencialidades del ser se produce mediante su nacimiento físico que deviene un renacimiento simbólico en cada cambio sustantivo de la conciencia del ser; el nacimiento forma parte del proceso evolutivo, es necesario y

divino, como bien ilustra la figura del avatar. El nacimiento del avatar en una forma humana implica y auspicia el renacimiento de la persona en la divinidad. El nacimiento de la persona representa una forma de existencia divina, como bien ilustran los versos del *Isha Upanishad*:

El que conoce Aquello como ambos en uno, el Nacimiento y la disolución del Nacimiento, a través de la disolución cruza más allá de la muerte y, a través del Nacimiento, disfruta de la Inmortalidad (Aurobindo 1987: 7).

El avatar es el instrumento divino que posibilita un paso evolutivo necesario en el desarrollo del ser; establece un nuevo estado de conciencia, guiando a la persona hacia niveles más amplios de conocimiento. Si bien su identidad simbólica se circunscribe a entornos culturales diferentes al occidental, desde una perspectiva hindú su presencia trasciende las fronteras culturales y religiosas, su carácter es universal y se halla en la esencia del concepto de evolución de la raza humana. En Sri Aurobindo, el avatar es el elemento que permite el paso evolutivo desde la persona hacia la *super-persona* o ser gnóstico, con connotaciones que trascienden la concepción del superhombre nietzscheano. Por otra parte, el concepto de avatar permite la integración de los representantes religiosos de otras culturas: Rama, Krishna, Buda o Cristo no son considerados opuestos religiosos, sino elementos necesarios en la evolución de la humanidad hacia una humanidad divina (Aurobindo 1988: 408). En *Savitri*, el poeta integra claras alusiones al papel de Cristo como avatar en la historia de la humanidad utilizando un lenguaje que recuerda al eclesiástico cristiano:

The Son of God born as the Son of man
Has drunk the bitter cup, owned Godhead's debt,
The debt the Eternal owes to the fallen kind

His will has bound to death and struggling life
That yearns in vain for rest and endless peace.

Now is the debt paid, wiped off the original score.

The Eternal suffers in a human form,

He has signed salvation's testament with his blood:

He has opened the doors of his undying peace.

The Deity compensates the creature's claim,

Creator bears the law of pain and death;

A retribution smites the incarnate God (Aurobindo 1988: LVI, CII, 445).

Sri Aurobindo describe la pasión de Cristo en la cruz, su misión de amor y salvación del mundo, la incompreensión de la humanidad, en definitiva, vivencias compartidas por aquellos seres que se incorporan a la vida terrena para establecer un nuevo estadio evolutivo que acerque la humanidad a la divinidad de la que es parte. Cristo, como avatar, es salvador, mártir, comparte el dolor de los que salva sin contar con su compasión:

His love has paved the mortal's road to Heaven:

He has given his life and light to balance here

The dark account of mortal ignorance.

It is finished, the dread mysterious sacrifice,

Offered by God's martyred body for the world;

Gethsemane and Calvary are his lot,

He carries the cross on which man's soul is nailed;

His escort is the curses of the crowd;

Insult and jeer are his right's acknowledgment;

Two thieves slain with him mock his mighty death.

He has trod with bleeding brow the Saviour's way (Aurobindo 1988: LVI, CII, 445).

Por otra parte, el mensaje de Sri Aurobindo en *Savitri* evoca al planteado por Cristo a la humanidad: descubrir la divinidad en el ser individual y universal. Quien descubre su identidad con la divinidad triunfa a través de la muerte:

He who has found his identity with God

Pays with the body's death his soul's vast light.

His knowledge immortal triumphs by his death.

Hewn, quartered on the scaffold as he falls,

His crucified voice proclaims, 'I, I am God;'

'Yes, all is God,' peals back Heaven's deathless call.

The seed of Godhead sleeps in mortal hearts,
 The flower of Godhead grows on the world-tree:
 All shall discover God in self and things (Aurobindo 1988: LVI,
 CII, 445-6).

La tarea de aquel que viene a salvar al mundo elevando su capacidad de conciencia hacia nuevas perspectivas de crecimiento, nuevos horizontes de desarrollo es una tarea incomprensida por sus congéneres. El mismo mundo que viene a salvar se torna en su principal enemigo:

Hard is the world-redeemer's heavy task;
 The world itself becomes his adversary,
 he would save are his antagonists:
 This world is in love with its own ignorance,
 darkness turns away from the saviour light,
 It gives the cross in payment for the crown (Aurobindo 1988:
 LVI, CII, 448).

El avatar abre el camino de la humanidad hacia una conciencia más elevada:

Authors of earth's high change, to you it is given
 To cross the dangerous spaces of the soul
 And touch the mighty Mother stark awake
 And meet the Omnipotent in this house of flesh
 And make of life the million-bodied One (Aurobindo 1988: L IV,
 C III, 370).

La representación de la mujer como avatar en la historia de la tradición religiosa y literaria hindú es inexistente o, al menos, lo ha sido hasta el siglo XX⁵ (Purani 1970: 33). Su presencia innovadora la debemos al poema *Savitri* de Sri Aurobindo. El personaje de Savitri aparece dibujado como un símbolo, una promesa de crecimiento, la posibilidad de evolución de la naturaleza de la persona hacia lo divino. Las fuerzas contra las que lucha el ser son el producto de la ignorancia. Savitri es la respuesta a la

llamada de un mundo que ansía amor, vida y conocimiento, y la transformación de la presente raza humana en una raza transfigurada, divina. La intuición anticipa que

“There is a power within that knows beyond our knowings”
 “To live, to love are signs of infinite things
 Love is a glory from eternity’s spheres” (Aurobindo 1988: LV, CII).

(...)

“...Love must soar beyond the very heavens
 It must change its human ways to ways divine”
 “*a world’s desire compelled her mortal birth*” (Aurobindo 1988: LX , CIII) Énfasis añadido.

En el largo debate⁶ que conforma el Libro X, Savitri expone su misión a la Muerte en el Canto IV:

I am a deputy of the aspiring world,
 My spirit’s liberty I ask for all (Aurobindo 1988: LX, CIV).

Hay dos aspectos a señalar en el nacimiento divino: uno es un descenso, el nacimiento de la divinidad en la humanidad, la divinidad manifestándose en la forma y la naturaleza humanas, el Avatar eterno; el otro consiste en un ascenso, el nacer de la persona a la Divinidad (Aurobindo 1988: 103).

Si no hubiera este proceso de ascenso de la persona a la divinidad, que ha de ser ayudado por el descenso de la Divinidad en la humanidad, la intervención del Avatar para la finalidad del *Dharma* sería un fenómeno vano, puesto que el Bien, simplemente, o la mera justicia o las normas de la virtud divina pueden siempre sostenerse a través de sus medios ordinarios, con la vida y la obra de los sabios, de los reyes y de los preceptores religiosos, sin necesidad de que tenga lugar ninguna encarnación efectiva. El Avatar surge como una manifestación de la naturaleza divina en la naturaleza humana, como la revelación de la naturaleza de Cristo, de Krishna, de Buda, para que la naturaleza humana, mediante la remodelación de sus normas, sus pensamientos, sus sentimientos, su acción, su

⁵ Purani señala: “Savitri, el Poder de la Gracia Suprema, es el único avatar femenino en el mundo” Purani, A. B. (1970). *Sri Aurobindo's Savitri. An Approach and a Study*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

⁶ Encontramos un estudio al respecto en Mehta, R. (1972). *The dialogue with death: Sri Aurobindo's Savitri; a mystical approach*. Ahmedabad,, Rambhai N. Amin President World Union--Ahmedabad Centre]; distributors: Sri Aurobindo Ashram Books Distribution Agency Pondicherry.

ser, según el patrón de Cristo, de Krishna o de Buda, pueda transfigurarse en la divinidad (Aurobindo 1972:140).

Por consiguiente, la significación fundamental del avatar en la filosofía de Sri Aurobindo es el nacimiento de la persona a la divinidad y no meramente la preservación del *dharma*. El avatar nace con el fin de mostrar a la persona lo que es capaz de devenir, para darle una demostración palpable de que también ella puede tornarse dios sin abandonar siquiera su cuerpo (Reddy 1989: 58).

Por otra parte, debemos precisar que el ser es inmortal, no necesita nacer para poseer su inmortalidad. Si nace, es para poseerla como el *Brahman* individual en el juego *–lila–* de la existencia. El devenir no es inconsistente con el ser (Aurobindo 1996a: 77), el nacimiento es un medio y no un obstáculo para el disfrute de la inmortalidad. El objetivo común del místico no es el nacimiento como medio de posesión de su naturaleza completa, sino la integración en la experiencia de la divinidad, anulando los demás modos de existencia (Maitra 1988: 163):

A prayer, a master act, a king idea
Can link man's strength to a transcendent Force.
Then miracle is made the common rule,
One mighty deed can change the course of things;
A lonely thought becomes omnipotent (Aurobindo 1988: LI, CII).

La idea de un yoga divino que integra, como aspectos complementarios, el yoga individual y cósmico, también se encuentra en la *Bhagavadgita* (Maitra 1988: 163). En la Gita aparece la clave para elevar el ser individual al nivel del ser divino, ampliar sus niveles de conciencia hasta que las barreras que lo separan de lo Absoluto sean eliminadas:

La regla dada por la Gita es la regla para la persona dueña de sí misma, la suprapersona, el ser humano divinizado, el Mejor, *no en el sentido de una superhumanidad nietzschiana*, parcial o disminuida, apolínea o dionisiaca, angélica o demoníaca, sino en el sentido del ser humano cuya personalidad ha

sido ofrecida al ser, la naturaleza y la conciencia de la Divinidad trascendente y universal y, mediante la pérdida de su ser más pequeño, ha encontrado el ser más amplio, ha sido divinizado (Aurobindo 1972: 200). Énfasis añadido.

Es decir, el medio para alcanzar el estadio más perfecto del ser no es mediante la separación de la persona de su cuerpo, mente y conciencia, sino mediante el desarrollo pleno de esos elementos; de ese modo, la naturaleza experimentará una transformación completa. Aún más, no es mediante la separación del mundo, sino mediante la integración del mundo con uno mismo como puede realizarse este objetivo: el ser divinizado es ciudadano de un mundo divinizado.

Sri Aurobindo desarrolla este aspecto en el Libro XI de *Savitri*, “The Everlasting Day”, ofreciendo una descripción precisa del ser gnóstico o superhombre aurobindiano y las comunidades gnósticas. A través del yoga, la persona asume un mayor control de su cuerpo y mente y se abre a la supermente y la liberación que surge a través de la triple transformación del alma o psíquica, espiritual y supermental. El yoga integral no anula, rechaza o plantea una postura escapista del cuerpo, pues está basado en la transformación de los planos inferiores mediante la acción de los planos superiores en una nueva y transformada forma del ser:

Por transformación no quiero decir algún cambio de la naturaleza –no quiero decir, por ejemplo, santidad o perfección ética o los Siddhis Yóguicos (como en el caso Tántrico) o un cuerpo transcendental (*cinmaya*). Utilizo el concepto de transformación en un sentido especial, un cambio de conciencia radical y completo y de un cierto tipo específico que es concebido de manera que pueda brindar un paso adelante más fuerte y seguro hacia una mayor y más elevada evolución espiritual del ser, más comprehensiva y completa que la que tuvo lugar cuando el ser mental apareció, por primera vez, en el mundo vital y material- animal. Si nada parecido surge, o si ni siquiera se produce un inicio real en esta dirección, entonces mi objetivo no se habrá cumplido. Una realización parcial, algo mezclado e inconcluso no cumple los requisitos que pido a la vida y a este Yoga (Aurobindo 1972b: 106-107).

Finalmente, existe una característica que diferencia la tendencia general de los místicos cristianos y Plotino, por una parte, y nuestro autor (Maitra 1988: 170). Mientras en los primeros la conciencia mística es un estado que trasciende lo ordinario, algo que, por su naturaleza, permanecerá siempre fuera del alcance de la conciencia de vigilia, para Sri Aurobindo esta separación forma parte del estado de involución en que se encuentra la persona en este momento. Es decir, en el estadio más elevado de la evolución, cuando la humanidad encuentre su representación en la super-persona o el super-hombre, la diferencia entre la conciencia mística y normal desaparecerá, pues la conciencia normal será, en sí misma, la representación de la unión completa con la divinidad (Maitra 1988: 170-1). En ese estadio será necesario transcender el misticismo: el estado de unión permanente con la divinidad en uno mismo y el entorno dejará de ser una cualidad perteneciente a una aristocracia psicológica (Aurobindo 1995a: 124).

Desde ese nuevo estadio, el ser se rige por el espíritu universal, reconoce la presencia divina en todos y todo, ya no domina la ley individual sino la ley divina, la ley de la unidad, la correspondencia, la armonía. En el estadio gnóstico de la existencia, la dimensión ética es transcendida, dado que todas las acciones proceden, directamente, del conocimiento divino y la divina autodeterminación (Aurobindo 1996a: 97). En Sri Aurobindo, la ética está relacionada con una serie de normas que guían a la persona en medio del conflicto y la tensión que surge de las preocupaciones centradas en su ego y su deseo de realización de los ideales espirituales (O'Connor 1977: 39). Cuando el movimiento evolutivo hacia el estadio gnóstico se ha producido, las normas y guías éticas ya no son necesarias porque ya no se siente el conflicto y la tensión. La ética es un medio en el camino de la búsqueda espiritual. Cuando el objetivo es alcanzado, el medio deviene innecesario y disfuncional. Surge una nueva ley: la ley divina de la

armonía “todo es un problema de armonía”, de la universalidad cuyo origen se halla en una unidad consciente con todos los seres (Aurobindo 1996a: 2):

El impulso y la actitud ética, tan importante para la humanidad, es un medio por el que lucha para salir de la armonía y la universalidad inferior basada en la inconsciencia y rota por la Vida en desacuerdos individuales hacia una armonía y universalidad más elevada basada en la unidad consciente con todas las existencias. Una vez llegados a ese objetivo, ese medio no será necesario o incluso posible durante más tiempo, dado que las cualidades y oposiciones de las que depende se disolverán naturalmente y desaparecerán en la reconciliación final (Aurobindo 1996a: 97).

El ser gnóstico es la consumación del ser espiritual. Es la suprapersona, el superhombre que, en la filosofía aurobindiana, trasciende las connotaciones del ser mental nietzschiano y se transforma en un ser que integra y supera el estado mental para expresar su individualidad y sus estructuras sociales y religiosas desde el plano que ilustra la consumación de su evolución existencial: el espíritu. Sri Aurobindo explica las características de lo que sería la esencia de este nuevo ser:

El ser gnóstico sería la consumación de la persona espiritual. Todo su ser, su forma de pensar, vivir y actuar sería gobernado por el poder de una inmensurable espiritualidad. Este ser sentiría la presencia de la divinidad en cada centro de su conciencia, en cada vibración de su vida, en cada célula de su cuerpo. En cada uno de los movimientos de su naturaleza sería consciente del movimiento originario de la Madre naturaleza, consideraría su ser como devenir y manifestación del poder de la Madre naturaleza. Siendo consciente de esto, viviría y actuaría desde la más trascendente libertad, pues sus movimientos serían movimientos del espíritu. Sentiría, además, una completa identidad con el ser del mundo, pues es también ser del espíritu. Los demás seres del universo serían, para la persona gnóstica, como su propio ser, otras formas de su propia universalidad. Su vida y la vida del mundo serían como una perfecta obra de arte. La persona gnóstica estaría en el mundo y sería del mundo (Aurobindo 1996a: 1001).

Esta es una de las diferencias básicas que encontramos entre el modelo de vida y modelo espiritual propuesto por Sri Aurobindo y otras formas anteriores de espiritualidad: el modelo de ser espiritual no es el del individuo que huye del mundo, sino de aquel que se integra en el mundo, divinizando el mundo, posibilitando la

expresión de sus capacidades últimas de desarrollo, desarrollando una vida divina en la tierra, es decir, divinizando el presente marco espacio-temporal. Nuestro autor especifica:

(...) la ley del cuerpo surge del subconsciente o inconsciente; pero en el ser gnóstico el subconsciente habrá sido hecho consciente y estará sujeto al control supramental, penetrado por su luz y su acción; la base de su inconsciencia, con su oscuridad y ambigüedad, su obstrucción o respuesta negligente habrán sido transformadas por la conciencia supramental en una superconsciencia capaz de soportar la nueva acción (Aurobindo 1996a: 985).

En definitiva, el cuerpo físico deja de ser, como en tantas tradiciones ascético-religiosas, una cárcel y un obstáculo para el alma: se convierte en un precioso instrumento que ha sido transformado, fortalecido y flexibilizado para soportar el alto voltaje energético de la fuerza supramental, con capacidad para irradiar la energía espiritual que pueda expresarse a través de él (Merlo, 1994: 183). Al final del proceso, la mente, el plano vital y el cuerpo físico son totalmente supramentalizados. El ser gnóstico deviene el centro de conciencia de la Persona infinita. Sri Aurobindo explica respecto al carácter universal de la conciencia gnóstica:

El conocimiento y la acción del ser gnóstico tendría la amplitud y la plasticidad de una libertad infinita (...). Su vida sería una libre expresión armónica de su ser; pero, dado que su yo supremo sería uno con el ser de Ishwara, un natural gobierno divino de su autoexpresión por el Ishwara, por su Yo más elevado y por la Supernaturaleza, su propia naturaleza suprema llevaría, automáticamente, al conocimiento, la vida y la acción un orden amplio e ilimitado, un orden perfecto (Aurobindo 1970a: 1001).

Desde la palabra de *Savitri* diríamos:

A mightier race shall inhabit the mortal's world.

On Nature's luminous tops, on the Spirit's ground,
The superman shall reign as king of life,
Make earth almost the mate and peer of heaven,
And lead towards God and truth man's ignorant heart
And lift towards godhead his mortality.

A power released from circumscribing bounds,
 Its height pushed up beyond death's hungry reach,
 Life's tops shall flame with the Immortal's thoughts,
 Light shall invade the darkness of its base.

Then in the process of evolving Time
 All shall be drawn into a single plan,
 A divine harmony shall be earth's law,
 Beauty and joy remould her way to live:
 Even the body shall remember God,
 Nature shall draw back from mortality
 And Spirit's fires shall guide the earth's blind force;
 Knowledge shall bring into the aspirant Thought
 A high proximity to Truth and God.

The supermind shall claim the world for Light

And thrill with love of God the enamoured heart
 And place Light's crown on Nature's lifted head

And found Light's reign on her unshaking base (Aurobindo 1988: LXI,
 CI).

Por tanto, y siguiendo de nuevo a K. Maitra (Maitra 1988: 151-171), son varias las consideraciones que deben estar presentes a la hora de considerar a nuestro autor como poeta místico. Primeramente, la intuición, tal y como es entendida comúnmente, deja de ser un instrumento válido de confirmación de la experiencia recibida: para evaluar el grado de acercamiento de la experiencia mística a la Realidad última será necesario considerar los diferentes niveles de conciencia e intuición presentes en el ser humano, sabiendo que existe un amplio rango de niveles potenciales desde la mente iluminada a la supermente (Aurobindo 1988: 326; Jyoti 1991).

En segundo lugar, la experiencia máxima de la Realidad divina implica ser y conocer esa realidad, pues Ser y Conocimiento son atributos consustanciales a la existencia de la divinidad, *Sat-Chit-Ananda*. Dicho de otro modo: una unión que no contemplara la posibilidad de conocimiento sería incompleta. Tercero, el yoga, el

proceso místico de acercamiento, identificación y conocimiento de la divinidad es un proceso individual y cósmico. Ambos son aspectos complementarios de la misma evolución. Cuarto, la experiencia mística se visiona como un estado en el que se integran los diferentes componentes existenciales posibilitando su transformación. La experiencia mística de Sri Aurobindo no contempla la anulación o destrucción de ninguno de los elementos constituyentes de la existencia, sólo su transformación y posterior integración desde la Luz del Conocimiento, un conocimiento progresivo que avanza en la medida que avanza la evolución del ser (Aurobindo 1996a: 702-725).

Quinto, el proceso natural del nacimiento es el que facilita la evolución de las posibilidades involucionadas del ser y la posterior transformación de los elementos inferiores mediante el nuevo estadio de conciencia adquirido. El nacimiento es el paso evolutivo que conduce, como ya indicaron las Upanishads, hacia la inmortalidad (Aurobindo 1996a: 753-754). Por último, una importante característica: la conciencia mística dejará de ser un privilegio de unos cuantos seres constituyentes de lo que podríamos definir como “aristocracia psicológica”, capaces de percibir lo que para otros existe sólo como posibilidad embrionaria. La no percepción de las realidades que conforman la experiencia mística se debe al presente estado de involución del ser. En la era del ser gnóstico o superhombre aurobindiano, ese estado conformará la conciencia cotidiana de las personas (Aurobindo 1996a: 971).

Sri Aurobindo refleja esta idea en el conflicto mítico entre Savitri y Yama, representado claramente en el “Debate entre el Amor y la Muerte” –“The Debate between Love and Death”- que integra diferentes ramificaciones y subtemas. Destacamos dos mitos: el mito de la libertad individual o unidad interna, y el mito de la

salvación colectiva o social. En el primer mito, observamos la visión esotérica de Sri Aurobindo, el *rishi* o vidente que cree en la evolución de los seres humanos, en el descubrimiento del ser verdadero mediante la transformación del ego individual. El segundo mito “ilustra el aspecto exotérico de Sri Aurobindo el socialista” (Verma 1989: 15): la salvación individual o personal no tiene significado sin la salvación colectiva. Debe ser señalado que, durante su estancia en Inglaterra, Sri Aurobindo es agnóstico y de tendencias izquierdistas: ha leído a Darwin y está familiarizado con Bergson⁷. Sin duda, conoce a Nietzsche, especialmente su visión del individuo como un ser inacabado que tiene la potencialidad de transformarse en superhombre. De acuerdo a Verma, el radicalismo político temprano de Sri Aurobindo está motivado por su compromiso indiscutible con los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, y por su fe optimista en la posibilidad de alcanzar la perfección (Verma 1989: 14). Como ya vimos, esta intención política y este compromiso se transforma en una ocupación más universal y comprehensiva hacia la verdadera libertad humana y un nuevo orden mundial. Su progresiva realización personal hace que visualice sus tempranas simpatías socialistas radicales en completa armonía con su visión evolutiva de la naturaleza humana. Tanto *The Human Cycle* como *The Ideal Unity* proporcionan no sólo uno de los más sutiles análisis de la naturaleza humana y la sociedad, sino también una visión única del progreso humano. En *The Human Cycle*, Sri Aurobindo mantiene que, dado que los seres humanos y la naturaleza continuarán evolucionando, ningún sistema puede

⁷ Zaehner comenta que Sri Aurobindo llega a aceptar la teoría de Darwin y Bergson acerca de la evolución creativa en Zaehner, R. C. (1971). *Evolution in religion: a study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin*. Oxford, Clarendon Press.

Sethna mantiene, por el contrario, que esta suposición es errónea. Sethna, K. D. (1981). *The spirituality of the future : a search apropos of R. C. Zaehner's study in Sri Aurobindo and Teilhard de Chardin*. Rutherford, [N.J.] London, Fairleigh Dickerson University Press ; Associated University Presses.

Encontramos notas al respecto en Verma, K. D. (1989). "Sri Aurobindo as a Poet: a Reassessment." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 10-26.

declarar ser absolutamente perfecto y válido universalmente, y el viaje humano a través de los diferentes estadios evolutivos marca el proceso de su divinización. Mientras los seres humanos tienen derecho a la libertad, la igualdad, la fraternidad y la justicia, ni el hombre político ni el hombre estético, ni siquiera el hombre ético posee la verdad completa. La espiritualización de la humanidad es la verdadera base de la libertad, la igualdad y la fraternidad y, por tanto, de una futura comunidad de la humanidad. Acerca del concepto de evolución de nuestro autor, Zaehner comenta:

Más concretamente, ve la evolución tanto en términos políticos como en términos de una conciencia cada vez más amplia —una progresión de la aparentemente inanimada materia a la vida, de la vida a la conciencia y la mente, de la mente a lo que denomina Sobremente, y de la Sobremente a la Supermente, que (...) es puro *cit*, pura conciencia, operando en el mundo como *śakti* o poder. Esta *shakti*, pura conciencia, se manifiesta a sí misma en Savitri, que muestra la misma preocupación manifestada reiterativamente por Sri Aurobindo: Hemos poseído el Cielo, pero no la tierra; pero la realización completa de este Yoga consiste en hacer del Cielo y la Tierra uno e iguales (Zaehner 1971: 375).

Vemos, por tanto, que son varios los matices que confirman la percepción de Sri Aurobindo como ser místico, confirmando lo ya anunciado en el título de esta sección: Sri Aurobindo se halla en la frontera del misticismo pues, como él mismo apunta en *Savitri*:

(...) never can the mystic voyage cease
Till the nescient dusk is lifted from man's soul
And the morns of God have overtaken his night. (Aurobindo 1988: LI, CIII).

La ilustración literaria de Sri Aurobindo como místico de frontera la hallamos en las vivencias de Aswapathy y Savitri. Ambos representan el significado último que simboliza la práctica del yoga, el ejercicio espiritual de buscar, encontrar y transcender, tenazmente, los diferentes estados que conforman las paulatinas fronteras de la

conciencia. La realización de la verdad integral implica la vivencia de cada uno de los niveles de la realidad y su transcendencia. En “La Escalera de los Mundos”, Aswapathy va ascendiendo los diferentes planos de conciencia que conforman la realidad. Cada uno de ellos se considera como el objetivo final de la evolución y la verdadera fuente de la existencia (Collins 1974: 29). En el reino de la materia, encontramos el canto del materialismo monista afirmando que la existencia material es lo único real, todo lo demás es ilusorio y transitorio. El protagonista, al igual que el practicante del yoga o *sadhaka*, debe entender la verdad presente en ese plano, la realidad de la materia, y rechazar lo que hay de no real: la afirmación de la inexistencia de todo aquello que no es materia. Continúa, entonces, el encuentro del siguiente plano de realidad. En los planos de la conciencia vital y mental Aswapathy es tentado, una vez más, por afirmaciones que deben ser experimentadas, comprendidas y aceptadas como parcialmente válidas. Y, una vez más, debe rechazar esos planos como origen y objetivo único de la existencia. El mismo proceso se produce, curiosamente y a diferencia de otros planteamientos espirituales, a la llegada al plano espiritual: el protagonista debe negar como objetivo último de la realidad la inmersión en la existencia espiritual pura y su liberación – nirvana- de los planos que ha encontrado antes en su recorrido existencial, la materia, la vida y la mente. El objetivo es la integración de todas las realidades en una unidad armónica.

Aswapathy recorre diferentes niveles de conciencia, diferentes niveles de luz. El yoga de Aswapathy es el yoga del autoconocimiento y el conocimiento del mundo, el Yoga de la Aspiración, el Yoga del pionero que posibilita el advenimiento de Savitri. A pesar de la incertidumbre y la dificultad, Aswapathy logra la liberación de su alma a

través de su apertura psíquica y su cambio espiritual. Logra romper la barrera de la conciencia del ego separatista:

He felt the beating life of other men
 Invade him with their happiness and their grief;
 Their love, their anger, their unspoken hopes
 Entered in currents or in pouring waves
 Into the immobile ocean of his calm (Aurobindo 1988: LI, CIII, 27).

Más allá de la experiencia cósmica o universal existe el silencio absoluto o nirvana y Aswapathy gana su camino hacia la calma eterna:

There only were Silence and the Absolute (...)
 He plunged his roots into the Infinite,
 He based his life upon Eternity (Aurobindo 1988: LI, CIII, 34).

Cuando regresa a la conciencia externa después de su bautismo en las aguas de la transcendencia ha obtenido “la liberación de su alma de la Ignorancia”:

A wide God-knowledge poured down from above,
 A new world-knowledge broadened from within (...)
 A genius heightened in his body's cells
 That knew the meaning of his fate-hedged works (...) (Aurobindo 1988: LI, CIII, 44).

Como ya señala Iyengar, las células de su cuerpo se han hecho conscientes de sus posibilidades divinas de desarrollo. Aswapathy busca la corroboración de su experiencia en “El Conocimiento Secreto” o la filosofía perenne recibida; procede, desde la base de tal conocimiento a un poder espiritual capaz de integración de todos los continentes de la vida y la experiencia cósmica (Iyengar 1972: 645). Pero antes del comienzo de su aventura en los mundos ocultos es detenido entre fuerzas primordiales opuestas. Así, si bien “He climbed to meet the infinite more above”,

Opponent of that glory of escape,
 The black Inconscient swung its dragon tail
 Lashing a slumberous Infinite by its force
 Into the deep obscurities of form:
 Death lay beneath him like a gate of sleep.
 One pointed to the immaculate Delight,
 Questing for God as for a splendid prey,
 He mounted burning like a cone of fire.
 To a few is given that godlike rare release (Aurobindo 1988: LI, CV, 79-80).

En cuanto a Savitri, una de sus funciones como ilustración literaria de la labor de Sri Aurobindo como místico de frontera es la generación del nuevo estadio de la humanidad: el encuentro entre Savitri y Satyavan propicia la era del ser gnóstico, la era de la supermente. Sri Aurobindo anuncia en el Canto II:

In these great spirits now incarnate here
 Love brought down power out of eternity
 To make life his new undying base (Aurobindo 1988: LV, C II).

Y, hacia el final del poema, el poeta es aún más explícito en la definición de la función que ambos protagonistas desarrollan en la evolución de la humanidad:

O Satyavan, O luminous Savitri,
 I sent you forth of old beneath the stars,
 A dual power of God in an ignorant world,
 In a hedged creation shut from limitless self,
 Bringing down God to the insentient globe,
 Lifting earth-beings to immortality.

In the world of my knowledge and my ignorance
 Where God is unseen and only is heard a Name
 And knowledge is trapped in the boundaries of mind
 And life is hauled in the drag-net of desire

And Matter hides the soul from its own sight,
 You are my Force at work to uplift earth's fate,
 My self that moves up the immense incline
 Between the extremes of the spirit's night and day (Aurobindo 1988: LXI, CI).

Satyavan es “my soul that climbs from nescient Night”, “Through life and mind and supernature's Vast”, “To the supernal light of Timelessness”, “And my eternity hid in moving Time”, “And my boundlessness cut by the curve of Space” (Aurobindo 1988: LXI, CI). Y Savitri es descrita como “my spirit's Power”, “The revealing voice of my immortal Word”, “The face of Truth upon the roads of Time”, “Pointing to the souls of men the routes to God” (Aurobindo 1988: LXI, CI).

Si Sri Aurobindo puede ser considerado un místico de frontera, su planteamiento ante la creación poética también es revolucionario y le sitúa en un paradigma de futuro. Pasemos, a continuación, a revisar su perspectiva acerca de la *re-visión*, el hecho de visualizar, experimentar nuevos aspectos de la realidad y la creación de lo que define como poesía sobrenatural, la poesía del futuro. Es decir, establecer, pragmáticamente, la posibilidad de acceder a un nuevo método creativo a partir de la *sadhana* o práctica de yoga.

REFERENCIAS:

Encyclopaedia of Religion and Ethics.

Aurobindo, S. (1965). *On Yoga*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

Aurobindo, S. (1972). *Essays on the Gita*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.

Aurobindo, S. (1972b). *On Himself*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.

Aurobindo, S. (1977). *Ojeadas y Pensamientos*. Buenos Aires, Dédalo.

Aurobindo, S. (1980). *La Síntesis del Yoga. Yoga de Autoperfección*. Buenos Aires, Editorial Kier.

Aurobindo, S. (1987). *Isha Upanishad*. Buenos Aires, Ed. Kier.

Aurobindo, S. (1988). *Letters on Yoga I*. Pondicherry.

Aurobindo, S. (1988). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books.

Aurobindo, S. (1995a). *On Himself*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

Chetany, J. (1978). *The future of man according to Teilhard de Chardin and Aurobindo Ghose*. New Delhi, Oriental Publishers & Distributors.

Collins, J. (1974). Savitri, Poetic Expression of Spiritual Experience. *Six Pillars. Introductions to the Major Works of Sri Aurobindo*. R. A. McDermott. Chambersburg PA, Wilson Books: 7-34.

Dalal, A. S. (1989). "Sri Aurobindo and Modern Psychology." *Journal of South Asian Literature* 24(1).

Dalal, A. S. (1991). *Psychology, mental health, and Yoga : essays on Sri Aurobindo's psychological thought implications of Yoga for mental health*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press.

Dalal, A. S., A. Ghose, et al. (1992). *Growing within : the psychology of inner development : selections from the works of Sri Aurobindo and The Mother*. Ojai, Calif. Twin Lakes, WI, Institute of Integral Psychology ; Distributed by Lotus Light Publications.

- Dowsett, N. C. (1977). *Psychology for future education*. Pondicherry, Dept. of Educational Research and Development Sri Aurobindo Society.
- Dowsett's, N. (1980). *Psychology For Future Education*. New York, Vantage Press.
- Ghose, A. (1950). *The human cycle*. New York, Sri Aurobindo Library Inc.
- Ghose, A. and J. Herbert (1976). *Métaphysique et psychologie*. Paris, A. Michel.
- Ghose, A., Mother, et al. (1995). *Looking from within : a seeker's guide to attitudes for mastery and inner growth : gleanings from the works of Sri Aurobindo and The Mother*. Ojai, Calif.
Twin Lakes, WI, Institute of Integral Psychology ;
Distributed by Lotus Light Publications.
- Iyengar, K. R. S., Ed. (1972). *Sri Aurobindo, a Centenary Tribute*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press.
- Jyoti, P. S. (1991). *The Hierarchy of Minds. The mind levels*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, Publication Department.
- Maitra, S. K. (1988). *The Meeting of the East and the West in Sri Aurobindo Philosophy*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Mehta, R. (1972). *The dialogue with death: Sri Aurobindo's Savitri; a mystical approach*. Ahmedabad,, Rambhai N. Amin President World Union--Ahmedabad Centre]; distributors: Sri Aurobindo Ashram Books Distribution Agency Pondicherry.
- O'Connor, J. (1977). *The quest for political and spiritual liberation : a study in the thought of Sri Aurobindo Ghose*. Rutherford [N.J.], Fairleigh Dickinson University Press.
- Patel, C. P. (1986). *Study of the psychological foundation of the "free progress system" as evolved in Sri Aurobindo International Centre of Education*. Bokhira, Porbandar, India
Pondicherry, India, Sri Aurobindo Study Circle Bokhira-Porbandar ;
Distributor Sri Aurobindo Books Distribution Agency.
- Purani, A. B. (1970). *Sri Aurobindo's Savitri. An Approach and a Study*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Real Najarro, O. (2003). Religión y Sociedad en la Visión Poética de Sri Aurobindo: La Renovación de la Voz Védica en *Savitri. Integración y Diversidad. Asia y África en Transformación*. México, Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África.
- Reddy, V. M. (1989). Avatar as the Future. *Seven Studies in Sri Aurobindo*. V. M. Reddy. Hyderabad, Institute of Human Study: 100-114.

Sethna, K. D. (1981). *The spirituality of the future : a search apropos of R. C. Zaehner's study in Sri Aurobindo and Teilhard de Chardin*. Rutherford, [N.J.] London, Fairleigh Dickerson University Press ; Associated University Presses.

Singh, S. P. (1986). *Sri Aurobindo and Jung. a comparative Study in Yoga and Depth Psychology*. Aligarh, Madhucchandras.

Underhill, E. (1942). *Mysticism: A study in the nature and development of man's spiritual consciousness*. London, Methuen and Co.

Velasco, J. M., Ed. (2004). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid, Ed. Trotta.

Verma, K. D., Ed. (1989). *Sri Aurobindo*. Michigan, Michigan State University.

Verma, K. D. (1989). "Sri Aurobindo as a Poet: a Reassessment." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 10-26.

Vrinte, J. (1995). *The concept of personality in Sri Aurobindo's integral yoga psychology and A. Maslow's humanistic/transpersonal psychology*. New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.

Zaehner, R. C. (1971). *Evolution in religion: a study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin*. Oxford, Clarendon Press.

XI. De la re-visión a la poesía sobremental: La *sadhana* o práctica yóguica como método creativo en *Savitri*

Un literato es aquel que ama la literatura y las actividades literarias por sí mismas. Un Yogui que escribe no es un literato, pues escribe sólo lo que la Voluntad interior y la Palabra desean que exprese. Es un canal e instrumento de algo más grande que su propia personalidad literaria (Aurobindo 1995a: 225).

Sri Aurobindo dedica a la creación y revisión de *Savitri* más tiempo que a ninguna otra de sus obras (Collins 1974: 12). La principal razón que explica esta situación es que *Savitri* es, como venimos señalando, el registro de sus experiencias espirituales, experiencias que van cambiando y que requieren una nueva descripción poética que se ajuste a la realidad experimentada. Como ya vimos en el capítulo dedicado a la poesía mística como experiencia autobiográfica, las experiencias espirituales de Sri Aurobindo se pueden integrar en tres etapas distintivas, que dan lugar, a su vez, a tres fases de revisión del texto. La *primera etapa* inicia con la escritura del poema a principios del siglo XX (Nandakumar 1962: 65). Este primer esbozo representa el intento de re-crear una leyenda india popular en un estilo moderno, tendencia característica en el periodo modernista en el contexto indio. En este aspecto, *Savitri* no difiere en exceso de otra serie de poemas que Sri Aurobindo realiza durante esa etapa, antes de iniciar su práctica de yoga (Nandakumar 1962: 46-65). Lo que sí es significativo es que, después de sus experiencias iniciales (Aurobindo 1972a: 728), decida revisar *Savitri* y no otro de sus poemas. La respuesta radica en el poder de simbolismo y evocación de la leyenda, aspecto que tendremos ocasión de desarrollar en

un próximo capítulo¹. El *segundo estadio* de creación de *Savitri* refleja su progreso espiritual desde 1904, cuando ya ha iniciado la práctica del yoga, hasta la experiencia de lo que denomina plano sobremental en 1926, es decir, tras el descenso de la sobremente. Como consecuencia de esta experiencia, su vida interna asume un carácter totalmente distinto (Purani 1964: 214-220) que da lugar a la *tercera fase* de revisión, con un ritmo que varía de lo esporádico a la intensidad permanente. Sri Aurobindo continúa la revisión del poema hasta su muerte en 1950, ampliando y transformando completamente aquellos cantos que relatan su experiencia yóguica ilustrada en los personajes de Aswapathy o Savitri (Collins 1974: 11). Es de destacar que ni el “Epílogo” ni el “Libro de la Muerte” reciben ningún cambio bajo el nuevo tipo de inspiración. El mismo Sri Aurobindo señala en una de sus cartas, como ya mencionamos en la introducción al poema, que “no tiene tiempo para ellos en ese momento” (Aurobindo 1995a).

Para entender el proceso de creación del poema, iniciaremos con el análisis del tipo de nivel mental o de conciencia desde el que el poeta realiza la última revisión del poema, la conciencia sobremental, la generadora de lo que nuestro autor define como la poesía del futuro, concepto que veremos en detalle en el siguiente capítulo. Estableceremos la relación existente entre la conciencia sobremental y la poesía mística, y la necesidad de re-escribir el poema desde la re-visión de la realidad. Asimismo, comentaremos, a la luz de lo analizado anteriormente, cuál es la actitud receptiva que se espera del lector y la postura que Sri Aurobindo adopta ante el canon o la crítica literaria. Definiremos qué es la inspiración y cuál es el papel que juega en el proceso creativo de Sri Aurobindo. A continuación, haremos referencia a las cualidades que definen la naturaleza de la poesía y el origen de la poesía. Despediremos este capítulo

¹ En la edición de la *Sri Aurobindo Birth Centenary Library* (SABCL), volúmenes 28 y 29, el poema finaliza en la página 724. Las páginas siguientes, de la 727 a la 816, reúnen los comentarios que el autor

analizando el concepto de yoga o *sadhana* como método creativo del poema y la interrelación existente con los conceptos de inspiración y sobremente mencionados anteriormente.

Los versos de *Savitri* describen la realidad experimentada desde un estado de conciencia sublimado. La visión y el método de creación son fruto de la experiencia yóguica, que da lugar a lo que el poeta define como “overmind” o conciencia sobremental. Veamos cuál es la definición que Sri Aurobindo proporciona acerca de la sobremente:

La Sobremente es, esencialmente, un Poder espiritual. Abraza la belleza y la sublima, posee una estética esencial que no está limitada por reglas y cánones, es una belleza eterna y universal que integra y transforma todo lo que es limitado y particular. Se ocupa también de otras cosas, además de la belleza o la estética. Se ocupa, especialmente, de la verdad y del conocimiento o, más bien, de una sabiduría que trasciende lo que llamamos conocimiento; su verdad va más allá de la verdad del hecho y la verdad del pensamiento, incluso del pensamiento más elevado que constituye el primer nivel espiritual del ser pensante. Contiene la verdad del pensamiento espiritual, del sentimiento espiritual, del sentido espiritual y, en su forma más elevada, la verdad que surge del contacto espiritual interior o por identidad. La Sobremente, en todos sus asuntos, coloca primero la verdad ... un objetivo estético y artístico limitado no es su propósito (Aurobindo 1972a: 743).

Como ya hemos visto anteriormente en este estudio, Sri Aurobindo señala que el tipo de pensamiento que crea *Savitri* no es intelectual, sino intuitivo, un pensamiento que expresa siempre una visión, un contacto espiritual o un conocimiento que ha surgido por identidad (Aurobindo 1972a: 737). Asimismo, comenta que no es fácil distinguir la presencia de la poesía sobremental porque no existen normas para diferenciarla (Nagarajan 1973: 244). Al explicar el tipo de efecto que la estética de la sobremente produce, Sri Aurobindo recurre a conceptos pertenecientes a la poética tradicional india:

Por estética se entiende una reacción de la conciencia mental y vital, incluso corporal, que recibe una cierta experiencia de las cosas; algo que puede ser definido como su sabor o sensación, *Rasa*, que pasa a través de la mente o de los sentidos, o de ambos, y despierta un deleite vital de ese sentimiento, *Bhoga*, y éste puede despertar, incluso, nuestra alma a algo aún más profundo y fundamental que el mero placer y deleite, a una cierta forma del deleite espiritual de la existencia, *Ananda*. Confiere una *Rasa* de la palabra y el sonido, pero también de la idea y, a través de la idea, de las cosas expresadas por la palabra y el sonido y el pensamiento, una imagen espiritual o mental o vital de su forma, su cualidad, su impacto en nosotros o, incluso, si el poeta es lo suficientemente bueno, de la esencia del mundo, de su realidad cósmica, de su misma alma, del espíritu que reside en ellas al igual que reside en todas las cosas. *La poesía puede hacer más que esto, pero debe hacer esto al menos, aunque sea en una pequeña cantidad, si no, no es poesía.* (Aurobindo 1972a: 809) Énfasis añadido.

Sri Aurobindo señala que la dificultad de la sobremente es que debe utilizar un lenguaje creado por la mente, no por sí misma. Por lo tanto, para desarrollar su labor, debe intensificar el medio y elevarlo, profundizarlo y ampliarlo (Aurobindo 1972a: 816). La creación de un solo verso de poesía sobremental puede implicar la creación de otros que no lo son (Nagarajan 1973: 245). Como ya vimos al describir la visión existencial del poeta, la conciencia sobremental es un nivel de conciencia más cercano a los niveles de conocimiento espirituales, es un tipo de conciencia que ha trascendido las barreras del intelecto. Por otra parte, el alma es la verdadera creadora poética (Aurobindo 1994a: 11): la mente es el instrumento que el alma utiliza en la transmisión de su visión a las zonas más externas de su ser (Aurobindo 1988: LI, CIV). El alma transmite la visión del *Ananda* o Deleite divino, filtra hacia la superficie la esencia del ser, recuerda al individuo el origen de su existencia, la fuente del conocimiento de sí mismo y el universo. La belleza es la cualidad que transporta y remite al *Ananda* o Deleite divino (Aurobindo 1994a: 11, 16). La belleza es la manera en que lo físico expresa la divinidad (1972: 491). *Ananda* se manifiesta a través del Amor y la Belleza, de la misma manera que la Conciencia se manifiesta a través de la Luz y el

Conocimiento (Aurobindo 1972: 492). Sri Aurobindo distingue, básicamente, dos tipos primordiales de belleza: la belleza universal, tal y como es contemplada por la visión interior, y la belleza estética que depende de un nivel particular de armonía (1972: 495).

Respecto a la primera, comenta:

Desde un cierto estadio de conciencia todas las cosas, incluso aquellas que resultan abominables al entendimiento superficial, son bellas a los ojos de quien las percibe desde la visión espiritual (Aurobindo, 1972: 495).

Sri Aurobindo señala que los seres humanos pueden ser divididos de acuerdo al tipo de conciencia que predomina en su comportamiento (Collins 1974: 14). Existe una conciencia material, vital, mental y espiritual. Cada persona es la expresión de una mezcla de estos variados tipos de conciencia, pero está dominada por uno de ellos principalmente (Collins 1974: 14). De acuerdo a su análisis, la poesía anterior ha sido escrita desde la perspectiva de la conciencia vital y mental (Aurobindo 1994a: 238-239). No obstante, todo tipo de poesía que es considerada como “excelente” contiene algún nivel de inspiración de la conciencia espiritual; la inspiración espiritual no se mantiene a lo largo de la obra poética de manera constante y, por otra parte, el mantenimiento de este nivel de inspiración no depende del intento consciente del autor. En contraposición, la persona espiritual, el yogui, tiene un continuo acceso a niveles más elevados de conciencia a los que sólo, ocasionalmente, accede la persona común (Collins 1974: 14). De acuerdo a nuestro autor, sólo la persona que se ha abierto a las realidades espirituales internas y que ha vivido en esas realidades puede ser el vehículo de la poesía sobremental.

El poeta sobremental no escribe o trabaja como se espera normalmente: “aguarda y escucha” (Aurobindo 1972a: 795; Aurobindo 1994a: 28). El método no consiste en acceder a niveles más elevados para alcanzar la inspiración y hacerla descender a la

conciencia normal, sino en esperarla, en calma, y registrarla cuando surge. En ocasiones, el espíritu llega en la forma de una constante y fluida inspiración²; igualmente, puede surgir de manera lenta o estar ausente por completo durante horas o días. Esta es una de las razones por las que la revisión de *Savitri*, en su última fase, conlleva un periodo de tiempo tan amplio, de 1926 a 1950. Nuestro autor señala que no puede determinar cuándo será finalizado el poema, sólo puede abrirse a esos niveles de conciencia y esperar el resultado (Aurobindo 1972a: 730-1).

Es necesario señalar que los versos emanados desde la conciencia sobremental implican un significado concreto para nuestro autor porque corresponden a experiencias místicas que ha vivido previamente: la experiencia es la que determina si los versos pueden ser entendidos e interpretados (Aurobindo 1972a: 805). La intención de Sri Aurobindo es mantener la visión frente al lector constantemente, permitiéndole acceder a la verdad completa de esa experiencia (Aurobindo 1995a: 247). Si los versos no son consistentes con la revelación dada en la experiencia son rechazados y debe esperar nuevos versos. La actitud de espera no implica pasividad, sino un hacer sin hacer, es decir, hacer, exclusivamente, lo que es necesario para propiciar un estado de encuentro entre la conciencia del poeta y el estado de inspiración. Sri Aurobindo señala que

(...) lo supraintelectual (no sólo lo supramental) es el campo de una acción automática y espontánea. Alcanzar ese nivel, abrirse a ese nivel implica esfuerzo pero, una vez que actúa en ti ya no existe el esfuerzo (Aurobindo 1995a: 224).

Como ya hemos mencionado, la conciencia sobremental origina lo que Sri Aurobindo denomina “poesía sobremental”, la poesía que ilustra el estado creativo del

² Este factor está presente en la obra de nuestro autor, quien llega a dictar, sin interrupción, páginas enteras de poesía. Podemos acceder a estos comentarios por parte de Sri Aurobindo en *Letters on Savitri, On Himself*, las cartas recogidas por Nirodbaran o Purani.

futuro de la humanidad. En *Savitri* nos encontramos ante la creación de *poesía futura*³ (Aurobindo 1995a: 255), una poesía que acerca al espíritu a través de la revelación poética, que aproxima otras realidades del ser que parecieran imposibles o utópicas desde el presente estado de conciencia. El método creativo de *Savitri*, su contenido y su papel en la historia de la literatura se enmarcan en estos parámetros. Su cualidad de presente se evidencia, como ya señalamos en el capítulo dedicado a la Modernidad, gracias a la incorporación de términos pertenecientes al ámbito cultural y científico del siglo en el que Sri Aurobindo escribe, términos que ayudan a internalizar el símbolo que se describe circularmente desde el principio: la necesidad evolutiva de desarrollar el presente nivel de conciencia, de *realizar una vida divina en la tierra*. El estilo y contenido del poema están en función de esa imagen vivida desde el espíritu. Con relación al contenido, Sri Aurobindo afirma:

No he escrito nada en *Savitri* por ser simplemente pintoresco o para producir un efecto retórico; lo que estoy intentando hacer en todo el poema es expresar, con exactitud, algo visto, sentido o experimentado; si, por ejemplo, me deleito en la riqueza de un verso o de un pasaje no es, simplemente, por el placer de consentirme, sino porque existe esa riqueza o, al menos, lo que concibo que es esa riqueza, de acuerdo a mi visión o experiencia (Aurobindo 1995a: 249).

En la cita anterior encontramos la explicación a algunas de las críticas recibidas respecto a *Savitri*, como la llamativa necesidad de re-escribir el poema desde nuevos estadios de conciencia, siguiendo el avance evolutivo de su autor. Nos ocuparemos de este aspecto más adelante. En otra parte, Sri Aurobindo señala que “la extensión de *Savitri* es una condición indispensable para desarrollar el propósito de la obra” (Aurobindo 1995a:246). Esta afirmación es reveladora y aclara algunas de las críticas que recibe al respecto: la longitud del poema no nace de una falta de capacidad para

³ El poeta comenta, al respecto: “(...) la obra temprana recogida en *Collected Poems* pertenece al pasado y tiene pocas oportunidades de ser reconocida ahora que la atmósfera estética ha cambiado tan violentamente, mientras que la última parte de mi obra mística y *Savitri* pertenecen al futuro y, posiblemente, tendrán que esperar otro fuerte cambio para ser reconocidas por su mérito” Aurobindo, S. (1995a). *On Himself*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

sintetizar su mensaje, sino de la necesidad de responder a la intención y el carácter, el significado, la visión del mundo, la descripción y expresión de la experiencia espiritual que constituyen su objetivo al escribir el poema. Todo lo mencionado se torna evidente si consideramos que el modelo estructural en el que Sri Aurobindo se basa para escribir su obra es el *Ramayana*, una obra épica de considerable dimensión (Aurobindo 1972a: 792; Aurobindo 1995a: 246). Respecto a la frase “recibir la inspiración correcta y la correcta transcripción”, encontramos que las palabras del poeta remiten a su énfasis respecto a la objetividad espiritual de *Savitri*, algo que ya hemos mencionado anteriormente y que desarrollaremos más adelante en el capítulo dedicado a la simbología: la intención de sacrificar todo resultado poético hasta alcanzar la descripción más veraz posible de la experiencia vivenciada.

La poesía sobremental lidera los confines de la escritura mística. La expresión de lo infinito a través del mundo de la representación finita es uno de los *leit motiv* de la poesía mística. No obstante, como ya tuvimos ocasión de ver, existen diferencias cualitativas importantes en el carácter místico de los diferentes autores (Maitra 1988: 151-171). Anteriormente, la experiencia de los místicos parecía empujar a adoptar actitudes escapistas, a refugiarse en un más allá creador del mundo en el que vivimos, incapaz de alojar la divinidad que lo ha creado. El espacio terreno quedaba relegado a mero escaparate de la creación divina; raramente se planteaba la posibilidad de que el espíritu creador pudiera también desarrollar sus objetivos en el mundo presente. Se olvidaba, así, la idea ya recogida en los Vedas, esencia del corpus filosófico de nuestro autor desarrollado en *The Life Divine* y la creación poética en *Savitri*: el espíritu está involucionado en la materia y la materia, la tierra, es el lugar donde ha de desarrollarse

el próximo paso de la evolución, *la creación de una vida divina* (Aurobindo 1996a: 26, 142-143).

La creación de *Savitri* responde a las nuevas demandas de expresión artística promovidas por el desarrollo de la conciencia. La visión existencial de Sri Aurobindo plantea una revolución en la concepción humana de la realidad y el lenguaje es una más de las entidades que cambia al paso que se modifica la capacidad de conciencia. Los primeros intentos de creación del poema representan un palimpséstico esbozo de voces jerarquizadas que van abriendo paso a la vibración definitiva del alma. La creación de *Savitri* implica varios retos. Primeramente, es más que una simple revisión del primer manuscrito empezado en Baroda, es, como decíamos, un audaz experimento en el lenguaje poético. Sri Aurobindo comenta en 1931:

Existe un esbozo previo, el resultado de muchos retoques (...) pero en esa forma (...) *habría sido una leyenda y no un símbolo*. Por lo tanto, empecé a dar forma a todo el poema; sólo los mejores pasajes y versos del antiguo manuscrito permanecerán, alterados, de forma que sean adecuados dentro del nuevo marco creativo (Aurobindo 1972a: 727). Énfasis añadido.

En la creación de *Savitri*, Sri Aurobindo quiere plasmar la fuerza y la claridad que corresponden a la realidad espiritual. Cuando el poema no es comprensible se debe a que las verdades que expresa no son familiares a la vivencia común o pertenecen a caminos no transitados por la conciencia. Como ya comprobamos en el capítulo dedicado a la Modernidad, en *Savitri* no existe una intención de profundidad oscura y vaga. La creación de *Savitri* refleja la premisa de la escritura mística: la expresión de realidades inefables que buscan su representación en la finitud de los símbolos gráficos, las palabras. La experiencia de la divinidad no puede expresarse con palabras, aunque el ser humano recurre a ellas de distintas maneras: las palabras brotan en un sentido muy

distinto al lenguaje conceptual ordinario (Velasco 1985: 109). El *Cántico* de San Juan de la Cruz es una buena muestra de ello en el contexto occidental.

A pesar de lo inefable de la experiencia de la divinidad, la palabra pone en la pista, señala una determinada dirección, resuena en ella una realidad que atrae e invita a su descubrimiento. Pero la palabra, *Vak*⁴, nunca es la realidad misma: los nombres no son las cosas mismas, siempre remiten más allá de sí mismas. En actitud de meditación, recogido en el silencio, en actitud despierta y vigilante se llega a trascender el nivel de las palabras y experimentar la realidad misma a la que aluden: se goza de la presencia de esa realidad (Velasco 1985: 110). La palabra tiene su valor con relación a la experiencia, ilustra la experiencia y actúa como espejo para aquellos que se acercan a una experiencia afín. La palabra rescata la experiencia del olvido. El lenguaje místico reproduce la palabra no pensada, la que, como en la tradición Zen, se pronuncia sin mover la lengua, la que surge de lo más profundo del corazón humano, un *hablar no hablando* que no debe entenderse en el orden lógico (Velasco 1985: 111).

Como ya vimos en el capítulo dedicado al lenguaje, las palabras no alcanzan a expresar la plenitud multisignificativa de la realidad: desde lo finito aspiran a esbozar lo infinito. Pero los sonidos son vibración, energía, y la existencia es energía, *Sachchidananda*. Un sonido⁵ puede evocar el infinito pues es parte de él; un sonido puede representar la realidad de la que es parte de la misma manera que la célula integra y representa el esquema del ser al que pertenece. La poesía puede acercar a la visión del

⁴ *The Secret of the Veda* contiene algunas de las reflexiones de nuestro autor acerca de Vak Aurobindo, S. (1996b). *The Secret of the Veda*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

⁵ Ver al respecto, la teoría del sonido, *Nada*, y lo referente a AUM- *OM*, el sonido primordial Pandit, M. P. (1973). *Dictionary of Sri Aurobindo's Yoga*. Pondicherry, Dipti Publications.

infinito recogiendo en sus imágenes, sonidos, color y forma, el contenido de la existencia, la vida. La poesía *kavya* se convierte en símbolo de una realidad fundamental inexpresable: más allá del poema sólo queda el silencio. Al analizar la relación entre Sri Aurobindo y la tradición india, señalamos que la creación de *Savitri* es una muestra de poesía *kavya* contemporánea. Sri Aurobindo acerca al lector a niveles de realidad velados a la conciencia cotidiana; sus versos son el *mantra* que vincula al ritmo de la Realidad, la que conforma al individuo y conforma al mundo. La palabra poética aspira a la reconciliación con la Palabra divina, aquella que constituye la creación, la Palabra que surge del Silencio, la presencia que en *Savitri* se describe como “The omniscient hush, womb of the immortal Word” (Aurobindo 1988: LI, CIII, 41). El poeta recibe la visión de aquello que quiere transmitir. Mediante la introspección, el acercamiento a su alma, el poeta renueva la visión de aquellos *rishis* del pasado cuando “A glimpse was caught of things forever unknown” y “The letters stood out of the unmoving Word” (Aurobindo 1988: LI, CIII, 40). La poesía transmite, a través del movimiento rítmico del verso, la vibración de la creación original, el acercamiento constante de la tierra y la persona al Infinito al que pertenecen:

Our early approaches to the Infinite
Are sunrise splendours on a marvellous verge
While lingers yet unseen the glorious sun.
What now we see is a shadow of what must come.

The earth's outlook to a remote Unknown
Is a preface only of the epic climb
Of human soul from its flat earthly state
To the discovery of a greater self
And the far gleam of an eternal light (Aurobindo 1988: LI, CIV, 46).

Desde sus componentes internos, el lenguaje realiza movimientos de sístole y diástole, de contracción y extensión que impulsan, rítmicamente, a la conciencia externa hacia el encuentro con los niveles de realidad que conforman su ser interior, un ritmo

esencial encerrado en la conciencia original de los seres. La creación poética, al igual que la creación del universo, es obra de la Palabra⁶ que habla al corazón de la naturaleza, aunque ella parezca no escucharla; es fruto de un ser que yace en el interior y al que el poeta y la naturaleza ansían conocer:

The Earth-Goddess toils across the sands of Time.
A Being is in her whom she hopes to know,
A Word speaks to her heart she cannot hear (...) (Aurobindo 1988: LI, CIV, 50).

La Palabra yace en la diosa Tierra, que se mueve en las arenas del Tiempo. Desde la percepción de la Palabra, la poesía determina su propia forma; no le es impuesta por ninguna ley mecánica o externa. Sri Aurobindo señala que el poeta es el artista que menos necesita crear con su atención fija, ansiosamente, en la técnica de su arte. Tiene que poseerla, sin duda; pero en la intensidad creativa el sentido intelectual se transforma en una acción subordinada (Aurobindo 1994a: 10-16). En ese estado, la perfección del estilo y el movimiento del sonido surgen como la expresión espontánea del alma que se pronuncia a sí misma, en un ritmo inspirado y en una palabra revelada,

(...) de la misma manera que el Alma universal creó las armonías del universo desde el poder de la palabra secreta y eterna dentro de sí misma, dejando el trabajo mecánico a la fuerza de una rápida intensidad espiritual a través de la parte subconsciente de su Naturaleza (Aurobindo 1994a: 12).

Como ya veíamos en la cita con la que iniciamos este capítulo, el poeta que practica un camino de desarrollo espiritual esboza en sus versos la Palabra, acerca a sus congéneres la realidad que yace en la visión del alma, a diferencia del pensamiento cotidiano que nuestro autor define como “A Thought that can conceive but hardly

⁶ Sri Aurobindo señala, en una ocasión, que “La Palabra tiene poder –incluso la palabra común escrita tiene poder. Si se trata de una palabra inspirada tiene, aún, más poder” Aurobindo, S. (1995a). *On Himself*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

knows” (Aurobindo 1988: LI, CIV, 52), “The idea, the speech that labels more than it lights”(Aurobindo 1988: LI, CIV, 52). No obstante, a pesar de las limitaciones del pensamiento, el ser conoce, es decir, “Our souls accept what our blind thoughts refuse” (Aurobindo 1988: LI, CIV, 52). El ser es portador de la Palabra. El poeta verbaliza la realidad que yace en la conciencia de la persona, impregnando sutilmente sus actos diarios, las circunstancias, “la oculta causa de las cosas” (Aurobindo 1988: LI, CIV, 52).

Los críticos que acceden a los diferentes estadios de creación de *Savitri* se plantean por qué realizar la labor colosal de re-escribir el poema cuando desde su estado de conciencia Sri Aurobindo “tiene la inspiración a su disposición y no debe recibirla con la dificultad a la que se enfrentan yoguis principiantes” como ellos (Aurobindo 1995a: 229). Nirodbaran comenta que, con la capacidad de silenciar su conciencia, el creador de *Savitri* sólo tenía que recurrir a la fuente correcta y las palabras, las imágenes y las ideas fluirían “como un Brahmaputra de inspiración” (Aurobindo 1995a: 229) Sri Aurobindo responde:

Los planos más elevados no se acomodan tan bien en absoluto. Si así fuera, ¿por qué sería difícil instaurar y organizar la supermente en la conciencia física? (Aurobindo 1995a: 230)

Nuestro autor comenta que se habla de silencio, de conciencia y de plano sobremental como si fueran botones eléctricos que uno sólo tuviera que apretar para que aparecieran. Señala la posibilidad de que así sea en algún momento pero, mientras tanto, será necesario descubrir todo acerca de su funcionamiento, sus leyes, sus posibilidades y

peligros, construir caminos de comunicación seguros y todo “en el período de una sola vida” (Nirodbaran 1972: 192-193). Esa es la labor en la que se halla inmerso.

Hay varios aspectos dignos de comentario a este respecto. La frase “tener toda la inspiración bajo su dominio” evidencia la realidad de un estado de conciencia donde el poeta crea desde una mayor cercanía a los planos interiores y elevados de su ser, es decir, el *Atman*, un estado que utiliza el intelecto como medio traductor, si bien el alma es el origen de la creación. Este proceso ya aparece delineado en los himnos védicos. Como ya veremos, en *The Secret of the Veda* Sri Aurobindo analiza los símbolos que representan la actividad creativa de los *rishis* y destaca la figura de Sarama, diosa de la inspiración, energía femenina relacionada con Ila y Saraswati, diosas de la revelación y la intuición respectivamente (Aurobindo 1996b: 203).

Ananda Reddy enfatiza que, según domina niveles de conciencia más elevados, Sri Aurobindo accede a nuevos niveles de intuición e inspiración (Reddy 1997). Obviamente, desde un nivel más elevado encuentra los esbozos previos inadecuados o inferiores y surge la necesidad de transformarlos. Sri Aurobindo explica en una de sus epístolas que, inicialmente, el nivel de su creación poética es una mezcla de la mente interior – “inner mind”-, la inteligencia psíquica y poética, y el vital sublimado; posteriormente, la fuente de la inspiración de *Savitri* será la “Mente más Elevada” – “Higher Mind”-, a menudo iluminada y fruto de la inspiración. En su última versión, el poema gozará de una influencia sobremental generalizada. Respecto a la necesidad de reescribir señala:

Tengo suficiente respeto hacia la verdad como para tratar de disimular una imperfección; mi propósito sería, más bien, remediar la imperfección una vez

que es detectada. Puedo describir este estado como una capacidad infinita para aguardar y escuchar la verdadera inspiración y rechazar todo lo que carece de esa verdadera inspiración, sin importar cuán bueno pueda parecer de acuerdo a un estándar inferior, hasta que obtengo aquello que creo es absolutamente adecuado (Aurobindo 1972a: 795; Aurobindo 1995a: 250).

Sri Aurobindo reitera su intención constante de producir la expresión correcta, adecuada a la imagen visionada, la palabra que surge de la percepción de la vibración del Infinito, la palabra inevitable, el *mantra* que evoca al espíritu. La expresión poética debe adaptarse a los nuevos niveles de conciencia, ajustándose a los nuevos ámbitos de realidad. Los horizontes se amplían a través del trabajo yóguico y exigen un mayor nivel de precisión, una nueva forma de decir las cosas. El escenario se transforma y necesita nuevos epítetos que se ajusten, de manera más completa, a la realidad tal y como es concebida entonces (Aurobindo 1972a: 799). El poeta se transforma en el recipiente de vibraciones que le acercan a él y su obra al infinito, a niveles existenciales más complejos, en definitiva, al espíritu. El poeta descubre como cercana una realidad que siempre ha estado, una realidad cuya existencia no depende de la capacidad de conciencia de la persona para realizarse, pues es preexistente al receptor. Ampliaremos este concepto al hablar del *mantra* desde la perspectiva de las composiciones védicas y desde la reelaboración del concepto en la *poesía futura* de nuestro autor.

Como ya mencionamos, Sri Aurobindo señala que es difícil distinguir la poesía de la sobremente si no se ha vivido en la luz espiritual Nagarajan⁷ (Nagarajan 1973:

⁷ Como ya veremos, La luz es sinónimo de conocimiento, *el* conocimiento. Las diferentes tonalidades de luz que experimenta la persona embarcada en el proceso de autoconocimiento representan los diferentes niveles a los que va llegando. En *Savitri*, Sri Aurobindo utiliza profusamente el simbolismo de la luz.

246). Evidentemente, esta premisa implica una clara limitación para apreciar este tipo de poesía, limitación que no parece preocupar a Sri Aurobindo:

No es la opinión del público general la que decide finalmente; la decisión es realmente impuesta por el juicio de una minoría elitista que es finalmente aceptada y establecida como el veredicto de la posteridad; en la expresión de Tagore, es la persona universal, *vishvamanava*, o, diríamos, el Ser Cósmico de la raza, el que fija el valor de sus propias obras (Aurobindo 1972a: 800) ⁸.

En una de sus características muestras de humor, comenta que, al menos, espera que “*Savitri* no acabe en la papelera” (Nagarajan 1973: 246; Aurobindo 1995a: 262).

El desarrollo de un nuevo tipo de conciencia y la creación poética desde ese estado supone un primer esfuerzo para el autor e implica, asimismo, el desarrollo paralelo de un nuevo tipo de sensibilidad por parte del lector. El poeta del yoga describe realidades que le son evidentes, siempre presentes o significativas, realidades que pueden ser bien del mundo externo o de aquellas realidades instauradas en niveles supraconscientes o subconscientes, ajenas al nivel de percepción común. La recepción del mensaje exige una indudable disposición del lector, algo que Srinivasa Iyengar define como

(...) un similar ardor hacia el Infinito, una atención total de la imaginación que facilite la apertura de una puerta interior al entendimiento del texto (Iyengar 1985: 616).

Esta actitud receptiva del lector favorece el vínculo necesario para establecer la comunicación poética entre autor y receptor. El acceso al mensaje profundo de *Savitri* demanda un esfuerzo espiritual, una actitud heurística por parte del lector que se acerca al texto. El lector debe transformarse en protagonista activo del proceso de

⁸ Encontramos una clara afinidad entre las palabras de Tagore y la percepción de Sri Aurobindo acerca del alma que caracteriza un pueblo, una lengua, una cultura Aurobindo, S. (1995b). *The Foundations of Indian Culture*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

conocimiento, adoptar una postura exegética, devenir uno de los pilares de interpretación de la obra, el ser que conoce frente al texto que quiere conocer y el

Conocimiento:

El objeto conocido es el texto en sí mismo que buscamos interpretar (...) el conocedor es el *drashta* original o vidente del *mantra* con quien deberíamos estar en contacto espiritual. (...) El conocimiento es la verdad eterna, parte de la cual el *drashta* nos expresa. A través de la parte que nos muestra, debemos viajar a la totalidad de la visión y la experiencia (Aurobindo 1994: 37).

Savitri es un reto para el poeta y para el lector. El objetivo de su creación trasciende la elaboración de un poema épico. Si bien parte de una antigua leyenda del *Mahabharata*, su contenido no traduce el canto de héroes lejanos: la leyenda es un símbolo que cobra un nuevo significado desde la experiencia de su autor. Sri Aurobindo señala:

Savitri es la ilustración de una visión, de una experiencia que no es del tipo común y está, a menudo, muy lejos de lo que la mente humana general ve y experimenta. Es inusual la valoración o comprensión en un primer contacto: para apreciar un nuevo tipo de poesía debe existir una ampliación de la conciencia y del concepto de estética y poética. Más aún, si realmente se trata de un nuevo tipo de poesía será necesario utilizar un nuevo tipo de técnica en alguno de sus elementos (Aurobindo 1995a: 249).

Sri Aurobindo es categórico: “las antiguas normas, cánones y estándares pueden resultar inaplicables” en este tipo de poesía (Aurobindo 1995a: 249). Uno debe transgredir los límites y penetrar hacia el conocimiento que yace detrás, y que debe ser experimentado antes de que pueda ser conocido: la experiencia de la esencia o ser de las cosas es el único conocimiento real, “todo lo demás es una simple idea u opinión”(Aurobindo 1994: 35). El conocimiento llega desde la experiencia: nada puede sustituir la experiencia, pues “las opiniones no son conocimiento, sino sólo información incidental, detalles acerca del conocimiento” (Aurobindo 1994: 36). Nuestro autor señala:

Las personas establecen una autoridad y la interponen entre sí mismas y el conocimiento. (...) el texto debería ser estudiado pero, en su lugar, estudiamos al crítico (Aurobindo 1994: 35).

Las palabras de Sri Aurobindo evocan lo que será la clave de la crítica literaria moderna, asumir el texto y el poeta como centro de análisis, como marco referencial esencial para el conocimiento de la obra:

(...) tenemos que ir directamente al poeta y al poema para todo lo que necesitamos conocer esencialmente sobre ellos; obtendremos allí todo lo que realmente necesitamos respecto a la estética o poética. Es, podríamos decir, el ser impersonal en nosotros el que disfruta de la belleza creativa, el que responde al creador impersonal y el intérprete del propósito de la belleza (Aurobindo 1994a: 37).

Su postura se ejemplifica, asimismo, en su actitud heurística ante los textos védicos y la necesidad planteada de acceder directamente a los textos, sin la intromisión de intermediarios que puedan desvirtuar el efecto que los himnos producen en su conciencia como lector:

Es irrelevante para mí lo que Max Müller piensa del Veda o lo que Sayana piensa del Veda. Preferiría conocer lo que el Veda tiene que decir por sí mismo y, si hay alguna luz allí en lo desconocido o en el infinito, seguir el rayo hasta que me encuentre frente a frente con aquello que ilumina (Aurobindo 1994: 36).

Como ya vimos anteriormente, *Letters on Savitri* atestigua la relación existente entre las vivencias descritas en *Savitri* y las experiencias de su autor. Cuando la primera sección de la obra es publicada por primera vez en 1946, el poeta recibe críticas variadas: desde profundas alabanzas –algunas de las cuales ya mencionamos en el capítulo dedicado a la difusión e influencia de su obra- a la opinión de aquellos que consideran que es un poema de una calidad poética o filosófica inferior⁹. Al responder a estas críticas, Sri Aurobindo no defiende su obra en términos filosóficos o literarios: *Savitri* no es un tratado filosófico ni un poema épico común, su objetivo al re-crear la

⁹ Encontramos las respuestas que Sri Aurobindo realiza a estas críticas en las cartas que se recogen desde la página 733 a la página 816.

leyenda trasciende ambos aspectos (Aurobindo 1972a: 793). De acuerdo a Sri Aurobindo, la crítica no alcanza a vislumbrar su principal objetivo en la creación del poema: *Savitri* es un experimento que ilustra la posibilidad de transmitir, poéticamente, la experiencia de la realidad desde niveles de conciencia distintos a los que son normalmente utilizados en la vida diaria (Aurobindo 1995a: 249).

Dado que la poesía de *Savitri* surge de planos de conciencia distintos a los cotidianos, Sri Aurobindo señala que la actitud hacia sus versos debe ser diferente a la mantenida hacia otro tipo de poesía. Como ya señalábamos, en ocasiones, la transición de una idea a otra se producirá de manera rápida, mientras que en otras la misma idea aparecerá ilustrada reiterativamente (Aurobindo 1972a: 740-745). En definitiva, no se ha escrito el poema con la intención de ser encuadrado en ningún tipo de modelo poético. Sri Aurobindo comenta que esto puede confundir al lector que espera encontrar un cierto flujo lógico de ideas o conexiones entre las ideas, pero insiste en que el lector debe romper ese tipo de expectativa si quiere apreciar *Savitri*. Lo que se muestra en el poema es aquello necesario para la expresión de las experiencias vividas y es ese factor, la objetividad espiritual, lo que determina la estructura poética¹⁰.

Ahora bien, ¿significa esto que quien no tenga una especial capacidad de entendimiento de las realidades espirituales no pueda entender, deleitarse, aprender o dejarse seducir por el poema? Como ya muestran los diferentes ejemplos de poesía mística que ha habido a lo largo de la historia de la humanidad, el mensaje de este tipo

¹⁰ Los estudios de J. Collins y P.H. Phillips siguen siendo importantes referencias al respecto, especialmente Collins, J. (1974). *Savitri, Poetic Expression of Spiritual Experience. Six Pillars. Introductions to the Major Works of Sri Aurobindo*. R. A. McDermott. Chambersburg PA, Wilson Books: 7-34.

y Phillips, S. H. (1989). "*Savitri* and Aurobindo's Criterion of "Spiritual Objectivity"." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 37-49.

de creación poética puede ser accesible: sus versos son como su mensaje, perenne, y están relacionados con la inacabable necesidad del ser humano de trascender sus presentes barreras y acceder a nuevos horizontes de conocimiento. Asimismo, sus versos se adaptan a la necesidad del individuo de encontrar nuevas formas de expresión que ilustren, con la mayor fidelidad posible, las experiencias de las que se quiere hacer co-partícipes a sus congéneres y aliados en la aventura existencial. Una vez más, recordemos que Sri Aurobindo insiste en que ha escrito *Savitri* para sí mismo y para aquellos que se presten al mensaje de la poesía mística y al tipo de realidades que describe (Aurobindo 1972a: 735).

La vida es la oportunidad de desarrollo de la conciencia, de las capas sucesivas del plano físico, vital y mental hacia la realidad espiritual. El individuo se habitúa a vivir en los márgenes de una conciencia expresada en esos términos, reconoce aquello que responde a los esquemas ya formados, aquello que se amolda fácilmente a lo ya establecido dentro de sí mismo. Flexibilizar la recepción estética hacia nuevos modos de expresión, hacia nuevos horizontes estéticos, supone un ejercicio de voluntad y un esfuerzo personal, una preparación del plano mental, vital y físico para recibir aquello que se presenta distinto a la experiencia cotidiana. Internarse en la aventura de la conciencia implica sumergir las alas del devenir en los océanos profundos de la esencia, descubriendo los espacios que pueblan los intersticios de la mente en las corrientes eternas del infinito. Significa abandonar los límites del estado presente para asomarse a los bordes de fronteras apenas descubiertas. Recibir y establecer lazos de conexión con una realidad potencial que sonríe, paciente, desde los pliegues mismos de la piel, símbolo de la separación aparente de los egos confundidos en los destellos de una luz

que llega distorsionada, y que evoca sombras de realidades percibidas desde otro estado de conciencia. Internarse en la aventura de la recepción de la poesía sobremental es dar voz a intuiciones que encuentran eco en los descubrimientos poéticos de aquellos que trascienden su estado presente y abren caminos no vislumbrados hasta ese instante:

A deathbound littleness is not all we are:
Immortal our forgotten vastnesses
Await discovery in our summit selves;
Unmeasured breadths and depths of being are ours (Aurobindo 1988: LI, CIV, 46).

Savitri representa un tipo de poesía que impulsa a la realización de un estado de identidad profunda con el mensaje transmitido por el poeta. Su lectura es flexible a la variada capacidad de percepción de la personalidad instrumental consciente: el mensaje es percibido de manera diferente según el nivel de conocimiento del lector, se crean obras distintas en la lectura del poema. La apreciación poética se transforma en un espejo que refleja el desarrollo personal del lector, una proyección de su estado presente. La persona es un centro de conciencia que percibe de forma única la realidad que le circunda; cada lector percibe un matiz del crisol de la realidad en función de aquello que resulta relevante a su estado presente de desarrollo. Sri Aurobindo comenta respecto a la variada capacidad de recepción del mensaje poético:

Es necesario tener en cuenta, además, la personalidad del poeta y la personalidad de quien recibe; el primero proporciona el tono y la forma a la que se ha llegado, el segundo determina el juicio intelectual y estético característico al que le conduce su propio gusto. La correspondencia o disonancia entre los dos decide la relación entre el poeta y su lector, y de ahí surge todo lo que hay de personal en nuestra valoración y juicio de su poesía (Aurobindo 1994a: 38).

La disonancia se resuelve en afinidad de visión y encuentro de experiencias cuando se persigue el mismo objetivo que el poeta¹¹; en este caso, el desarrollo de la

¹¹ Encontramos un claro paralelismo entre las palabras de Sri Aurobindo y el siguiente comentario de T.S. Eliot: “ Cuando la doctrina, teoría, creencia o perspectiva hacia la vida presentada en un poema es afín a lo que el lector puede aceptar como coherente, maduro y fundado sobre los hechos de la experiencia, (el poema) no interpone ningún obstáculo con el deleite del lector, tanto si se refiere a algo que acepta o

conciencia, la comunión con los diferentes niveles de realidad que constituyen el ser.

Nuestro autor comenta:

Pues todos nosotros somos almas desarrollando nuestra naturaleza inacabada con la constante intención de llegar a la unidad con el espíritu en la vida a través de sus múltiples formas manifestadas y en sus múltiples matices (Aurobindo 1994a: 38).

En el yoga indio existe un concepto que sintetiza la idea de capacidad variada – “adhikara”- un concepto que representa el principio en la naturaleza de la persona que determina, según sus características, su afinidad hacia un tipo u otro de yoga, su forma de unión con la Divinidad (Aurobindo 1994a: 38). Así, sean cuales sean sus límites o limitaciones, el camino hacia el que se inclina es el más adecuado para ella. Este principio es aplicable, asimismo, a la recepción de la obra de arte y la poesía. Sri Aurobindo señala:

En todas las actividades de nuestra vida y nuestra mente existe este principio de *adhikara*. *Aquello que podemos apreciar en la poesía y, aún más, la forma en la que la apreciamos es aquello que nos resulta de mayor ayuda*; y, por tanto, al menos en ese momento, más adecuado en el intento de unírnos con la Belleza universal o lo trascendente, mediante las ideas que los revelan a través de los símbolos y formas sugerentes de la creación poética. Este es el elemento personal o el elemento relativo al tiempo. Pero existe, además, un movimiento más amplio al que pertenecemos nosotros y el poeta y su poesía; una evolución y un progreso, una labor constante crecimiento y descubrimiento del ser (Aurobindo 1994a: 38). Énfasis añadido.

Sri Aurobindo reivindica la existencia de un grado superior de interpretación del texto, que trasciende la interpretación temporal ajustada al nivel de conciencia del lector. Ese grado surge de la comunión de experiencias espirituales sinónimas –como las que dieron origen a los himnos védicos- o la intuición, al menos, de la realidad vislumbrada y presentada por el *rishi*.

niega, aprueba o rechaza” Eliot, T. S. (1964). *The Use of Poetry and the Use of Criticism*. New York, Faber.

El encuentro poético, al igual que el encuentro espiritual, no se produce de una manera uniforme, sino que evoluciona siguiendo “sus propias etapas naturales”. Se producen “contrariedades ocasionales, extraordinarias anticipaciones, violentos retrocesos; pues el Espíritu en el mundo varía sus movimientos de manera más libre en los asuntos psicológicos que en los asuntos físicos” (Aurobindo 1994a: 39). La palabra poética se convierte en el encuentro de mundos subconscientes y supraconscientes, los diferentes planos que configuran la existencia del ser aunque no se muestren abiertamente en la vivencia cotidiana. Ráfagas fugaces que se vislumbran en momentos de inspiración, que reflejan una quimera, la posibilidad que aguarda en potencia esperando a transformarse en acto. La expresión de la experiencia espiritual implica buscar símbolos, términos que encapsulan la esencia del objeto poético e ilustran, asimismo, la propia esencia del autor. La forma de reflejarlo es siempre única, pues la esencia de cada ser es única también. *Savitri* es el fruto emblemático de una experiencia de autodescubrimiento espiritual descrita de manera idiosincrásica.

Como ya señalamos en otro momento, la lectura de *Savitri* se adapta a los diferentes niveles de conciencia del receptor. El lector genera su propio texto. En la aproximación consciente hacia el mensaje de los versos se producen dos movimientos complementarios: un primer estado de comunión con los niveles de percepción ya existentes en el lector y, consecutivamente, un necesario ejercicio iniciático por senderos antes no atisbados, una lectura cabalística de la realidad. A través de las palabras del *rishi* o poeta mántrico, el espíritu transmite pistas al lector no iniciado y mensajes transparentes a aquel que bebe en la fuente de la vivencia espiritual consciente.

Veamos, a continuación, cuáles son las características que definen el concepto aurobindiano de inspiración, el medio que acerca a la realidad del Conocimiento.

En la visión de Sri Aurobindo la posesión del conocimiento empieza desde el estado mental de la inspiración. La inspiración acerca al poeta a los ritmos del *Atman* infinito, a la vibración que conecta con los ritmos originarios del espíritu, los chandas que transmiten los *rishis* desde un estado sublimado de conciencia. A través de la inspiración se reproducen mensajes que llegan desde el yo profundo en conexión con el yo del mundo, se transmite el encuentro de *Atman* y *Brahman*, el alma del poeta y el alma del universo.

Sri Aurobindo define la inspiración como una cierta intensidad en la luz, el elemento transmisor de la fuerza y el conocimiento (Aurobindo 1972: 295), una fuerza o poder que no se encuentra a disposición del artista:

La inspiración es algo muy incierto. Viene cuando quiere y se detiene, también, bastante de repente antes de que haya terminado su trabajo (...). Muy pocos poetas pueden disponer de ella a su voluntad y, de nuevo, muy pocos pueden mantenerla durante un largo tiempo en un nivel que sostenga la más elevada inspiración (Aurobindo 1972: 297).

La inspiración es un estado pasajero, inconstante, que provoca la más intensa desesperación al sorprender con el abandono repentino de su ayuda o con el encuentro fortuito de las llamas de su luz. Cuando el artista intenta explicar el origen de ese movimiento de conciencia que le impulsa a crear o cuando pretende elucidar las claves que transforman los primeros rayos de inspiración en el fruto final de la obra, cuando intenta separar la fuerza original del fruto de su creación se encuentra con que su explicación es inconsistente. Para Sri Aurobindo la respuesta al enigma es clara: no se pueden dar explicaciones mentales a un fenómeno cuyo origen está en niveles de

conciencia que trascienden el intelecto, pertenecientes también a la mente, pero a la *mente iluminada*. (Aurobindo 1994a: 7).

Sri Aurobindo nos remite a la importancia de la intuición y la inspiración como elementos confirmadores y creadores de la realidad poética, respectivamente. Ya hablamos de la intuición en el capítulo dedicado a la posición de nuestro autor como místico de frontera. Aquí desarrollaremos, principalmente, el aspecto relativo al papel de la inspiración. La imbricación entre ambos conceptos y su relación con el proceso de reescritura del poema se tornan evidentes en la siguiente cita:

Cuando la expresión ha sido encontrada, tengo que juzgar a través de la intuición, no a través del intelecto o de cualquier conjunto de reglas poéticas, si la expresión es absolutamente correcta y, si no lo es, tengo que cambiar y continuar cambiando hasta que he recibido la inspiración correcta y su correcta transcripción, y nunca debo estar satisfecho con una transcripción aproximada o imperfecta, incluso si es buena poesía de un tipo u otro. Esto es lo que he intentado hacer (Aurobindo 1995a: 249).

La inspiración es el movimiento creativo que surge desde la intuición, desde un acercamiento a la realidad espiritual de la existencia. Es, asimismo, un paso necesario hacia el conocimiento integral del ser, el conocimiento de las diferentes estructuras existenciales que lo conforman. Encontramos unos versos reveladores en *Savitri* donde el autor nos explica el proceso que se desencadena a través de la diosa de la inspiración:

The inspiring goddess entered a mortal's breast,
made there her study of divining thought
And sanctuary of prophetic speech
And sat upon the tripod seat of mind:
All was made wide above, all lit below.
In darkness' core she dug out wells of light,
On the undiscovered depths imposed a form,
Lent a vibrant cry to the unuttered vasts
And through great shoreless, voiceless, starless breadths
Bore earthward fragments of revealing thought
hewn from the silence of the Ineffable (Aurobindo 1988: LI, CIII, 41-42).

Del Silencio surge la Palabra, *Purusha* desprendiéndose en las múltiples formas de *Prakriti*. Sri Aurobindo señala que el poeta que se enfrenta al proceso creativo desde el poder de la inspiración se convierte en el instrumento de “una luz y un poder que no son propios” (Aurobindo 1994a: 7). En 1934 (Aurobindo 1972a: 728) Sri Aurobindo establece una comparación entre el tipo de creación que se produce desde la mente - luchando inevitablemente por el encuentro de la forma y la expresión- y la creación que se produce desde la inspiración, desde el contacto con niveles del ser más cercanos a la esencia de la persona, al *Atman*:

(...) recibo desde un plano situado encima de mi cabeza y recibo cambios y correcciones desde arriba sin ninguna iniciación por mi parte o esfuerzo del cerebro. Incluso si cambio cien veces, la mente no trabaja en eso, sólo recibe. Antes, no solía ser así, la mente estaba siempre trabajando en la materia de una creación sin forma. Los poemas vienen como una corriente empezando desde el primer verso y finalizando en el último –sólo algunos quedan con uno o dos cambios, otros tienen que ser rehechos si la primera inspiración era inferior. *Savitri* es una obra, en sí misma, diferente a todas las demás. Hice cerca de ocho o diez esbozos originalmente bajo la antigua e insuficiente inspiración. Después de eso, estoy reescribiéndola completamente, concentrándome en el primer libro y trabajando en él una y otra vez con la esperanza de que cada verso sea una perfecta perfección (...) (Aurobindo 1972a: 728).

Sri Aurobindo alude a conceptos pertenecientes a la psicología del yoga y la poética tradicional hindú. Al hablar de “un plano situado encima de mi cabeza” está señalando el centro de conciencia o *chakra* del loto de los mil pétalos, *sahasrara*. Mediante la traducción de su experiencia yóguica en la voz del verso, Sri Aurobindo está evocando el modo de creación poética del *rishi* o *kavi* védico, ilustrado en la siguiente cita:

No pienso acerca de la técnica porque pensar no está ya en mi línea. Pero veo y siento cuando vienen los versos durante y después de la revisión del trabajo. (...) El aspecto en el que deposito más atención es en que cada verso, en sí mismo, sea el verso inevitable no sólo en su conjunto sino en cada palabra. (...) Esto no se hace mediante el pensamiento o buscando la palabra adecuada –los dos agentes son la visión y la convocación (Aurobindo 1972a: 729).

La inspiración es un poder sobremental que utiliza la mente como instrumento para traducir una visión esencial. La mente ha de ser un canal pasivo que comprenda y transcriba esa visión (Aurobindo 1972: 299). Reflejar la realidad integral implica ir más allá de las reglas mentales que dicta la técnica poética. El papel que nuestro autor asigna a la mente es traducir la visión y el sonido, plasmar, a través de las palabras, la imagen percibida. Se trata de buscar la palabra inevitable, aquella cuyo sonido completa la significación del concepto, aquella que alude más directamente a la esencia. Nuestro autor especifica en 1936 que “el objetivo no es la perfecta elegancia técnica de acuerdo al precepto, sino la significación del sonido llenando la significación de la palabra”¹² (Aurobindo 1972a: 730).

El concepto de inspiración y sus variaciones está ligado, en la poética aurobindiana, a las tres cualidades básicas que caracterizan la naturaleza y que forman parte, asimismo, de la naturaleza de la poesía. Existe una poesía de inspiración *tamásica*, *rajásica* y *sáttwica*. Las dos primeras son consideradas como falsas inspiraciones y sólo la última da lugar a la verdadera poesía (Aurobindo 1994: 31). Conviene dedicar unas líneas a la explicación de los matices que caracterizan cada uno de estos tipos poéticos tal y como son delineados por nuestro autor. En el ensayo “The Sources of Poetry” correspondiente a *Essays Divine and Human*, Sri Aurobindo define la poesía tamásica como el tipo de texto donde el autor escribe bajo la impresión de que su obra fluye de manera verdadera e inspirada, pero adolece, en realidad, de una simpleza imperturbable: “dice lo que debe ser dicho pero no en la manera que debería ser dicho, sin fuerza ni dicha” (Aurobindo 1994: 30). Este es el impulso oscurecido o tamásico, activo pero carente de iluminación:

¹² La teoría del sonido –*Nada*– de la poética hindú ilustra perfectamente este concepto.

La visión es buena y correcta; acompañada de la expresión inspirada crearía una poesía muy noble. En su lugar, se convierte en prosa que se manifiesta de manera no natural y que resulta difícil de tolerar al estar estructurada en la forma poética. (...) Cuando la mente trabaja en la forma y el contenido de la poesía sin la revelación o la inspiración desde arriba, se produce poesía que es *respectable o menor*. La lógica, la memoria y la imaginación pueden estar presentes, puede haber dominio del lenguaje, pero sin la acción de una fuerza intelectual más elevada su labor se malgasta, se convierte en un trabajo que gana respeto pero no inmortalidad (Aurobindo 1994: 30).

Otro tipo de inspiración es la correspondiente al estímulo o impulso rajásico. A diferencia de la anterior, es “impaciente y vana” (Aurobindo 1994: 31). Este tipo de inspiración se caracteriza por

(...) evitar el esfuerzo, aceptar la segunda expresión mejor o la visión incompleta de la idea; no es suficientemente celosa como para asegurar la mejor forma o el contenido más satisfactorio. Los poetas rajásicos, incluso cuando sienten algún defecto en lo que están escribiendo, dudan sacrificarlo porque también sienten que están ligados a lo que es valioso o al recuerdo del deleite que sintieron cuando fue escrito al principio. Si consiguen una mejor expresión o una visión más completa, prefieren, a menudo, reiterar más que eliminar material inferior con el que están enamorados. A veces, cambiando o luchando inevitablemente en esa banal y vehemente corriente, varían una idea o alcanzan a tocar la misma imagen, sin ningún éxito final en encontrar la expresión inevitable (Aurobindo 1994: 31).

Sin éxito en encontrar la frase inevitable. Como veremos en el análisis de los conceptos esenciales que constituyen la poética de nuestro autor en el análisis de *The Future Poetry*, la expresión de lo inevitable es la palabra convertida en *mantra*, el sonido que evoca la realidad vista desde un estado de conciencia sublimado, la vibración del Atman que se une a la vibración de Brahman. Por otra parte, el tipo de inspiración rajásica no sólo afecta a la expresión, sino también al contenido:

Una ausencia de control o una falta de interés en restringir y limitar las ideas y la imaginación es un signo seguro de una mentalidad rajásica. Existe un intento de agotar todas las posibilidades del tema, expandir y multiplicar los pensamientos y las visiones imaginativas más allá de los límites de lo correcto y permisible. O, desde otra perspectiva, la verdadera idea es rechazada o se le adelanta, fatalmente, otra que es o parece ser más atractiva o audaz y efectiva (Aurobindo 1994: 31-32).

Lo tamásico y lo rajásico forman parte de la naturaleza de la persona y, por tanto, se filtran en la obra creativa del poeta. Sin embargo, no hay que olvidar que todo ser, como manifestación de Prakriti, también está conformado por la cualidad sáttwica, aquella que da pie a la poesía fruto de la inspiración adecuada o sáttwica, es decir:

La inspiración perfecta en el intelecto intuitivo (...) desinteresada, autónoma y, no obstante, noble, rica o vigorosa a voluntad, con su objetivo sólo en el elemento adecuado que debe ser dicho y en la forma adecuada de decirlo (Aurobindo 1994: 32)¹³.

Este es el tipo de inspiración desde el que Sri Aurobindo aspira a crear el poema. Sri Aurobindo declara su intención de no interponerse en el dictado de una visión que procede de niveles de conciencia que trascienden el intelecto y comenta: “Sólo desde esa premisa el poema podrá ser considerado como un símbolo y no una leyenda” (Aurobindo 1972a: 727). *Savitri* ha de ser “la reproducción lingüística de una visión del alma, el encuentro entre la palabra y la esencia a la que intenta dar forma” (Aurobindo 1994a: 27). Sri Aurobindo señala que “la visión es el poder característico del poeta” (Aurobindo 1994a: 28). A través de la visión, el poeta comunica una percepción integradora de la realidad. El poeta aguarda, desde el trabajo paciente, la inspiración que guíe su intelecto para encontrar el término preciso, el que responde a la escucha sutil, a la percepción del sonido, la palabra, el ritmo que mejor responde a esa realidad de la que es portavoz.

Como ya mencionamos, la poesía es fruto de la comunión esencial del *Atman* y *Brahman* (Aurobindo 1995a: 221). La inspiración es el proceso que surge de esa comunión; su cese puede entenderse como un intervalo en esa comunicación. Sri

¹³ Narasimaiah destaca la similitud existente entre el tipo de inspiración sáttwica señalado por Sri Aurobindo y el concepto de inspiración desinteresada apuntado por Matthew Arnold.

Aurobindo explica la diferencia existente entre la creación intelectual, que se rige por la acción de la mente intelectual, y la creación fruto de la inspiración. El material para construir la visión del mundo surge de la unidad, de la identificación con la realidad descrita, de un estado de conciencia en el que, como ya vimos, uno se transforma en una mente independiente en comunión con el Pensador Cósmico (Aurobindo 1995a: 221). Sri Aurobindo explica:

La poesía, incluso, quizás, toda expresión perfecta del tipo que sea, surge de la inspiración, no a través de la lectura. La lectura ayuda sólo para que el instrumento adquiera la completa posesión del lenguaje o para obtener la técnica de la expresión literaria. Después, uno desarrolla su propio uso del lenguaje, su propio estilo, su propia técnica (Aurobindo 1995a: 221).

En el ensayo “*The Sources of Poetry*” (Aurobindo 1994: 28), Sri Aurobindo explica cuáles son los elementos que posibilitan la creación poética. De acuerdo a nuestro autor, “toda poesía es una revelación”. La inspiración es algo que el intelecto recibe desde un plano más elevado. La poesía se registra en la mente, pero nace de un principio más elevado que es el conocimiento directo o la “visión ideal que trasciende la mente”. La poesía es, en realidad, “una revelación”. Sri Aurobindo describe así el proceso de la creación poética:

El poder profético o de revelación ve el contenido, la inspiración recibe la expresión correcta. Ninguna de ellas es manufacturada; *ni es la poesía, realmente, poesis o composición*, ni siquiera creación, *sino*, más bien, la *revelación* de algo que eternamente existe. Los ancestros conocieron esta verdad y utilizaron la misma palabra para poeta y para profeta, creador y vidente, sophos, vates, kavi (Aurobindo 1994: 28).

No obstante, existen diferencias en la manifestación poética. De acuerdo a nuestro autor, el movimiento poético más elevado se produce cuando

(...) la mente está serena y la idea principal labora por encima y fuera del cerebro, por encima, incluso, de los cien pétalos del loto de la mente ideal, en su propio imperio; pues entonces, es el Veda el que es revelado, el contenido y la expresión perfecta de la verdad eterna. Esta composición más elevada trasciende el genio de la misma manera que el genio trasciende el intelecto y

la percepción ordinaria. Pero esa gran facultad está, incluso, más allá del nivel normal de nuestra evolución. Normalmente, vemos la acción de la revelación y la inspiración reproducida como un proceso secundario e incierto en la mente. (...) Pues de nuestros tres instrumentos mentales de conocimiento —el corazón o la mente que vivencia emocionalmente, el intelecto observador y razonador con sus ideas, imaginación y memoria, y el intelecto intuitivo— es en este último y más elevado donde el principio ideal transmite sus inspiraciones cuando *la más elevada poesía se escribe a sí misma a través del medio del poeta* (Aurobindo 1994: 28) Énfasis añadido.

Las palabras de Sri Aurobindo aluden a la psicología del yoga. Su creciente capacidad poética es adquirida no a través de la lectura u observando el estilo de otros autores, sino desde el desarrollo de su conciencia a través del yoga y mediante la inspiración que surge desde nuevos planos de conciencia (Aurobindo 1995a: 221). Sri Aurobindo especifica:

La lectura y la labor meticulosa son buenas para el individuo literario, incluso cuando no son el origen de su buena creación, sino sólo una ayuda. *El origen está dentro de sí mismo* (Aurobindo 1995a: 222). Énfasis añadido.

La poesía procede de planos sutiles que utilizan la mente externa y otros instrumentos externos sólo para su transmisión (Aurobindo 1995a: 221). El poeta experimenta tres estadios antes de llegar a la creación de un gran poema: primero, la visión de la fuente de la inspiración original, que puede estar localizada en el mundo externo al poeta o en su realidad interior; segundo, la recepción de la fuerza vital de la belleza creativa; y, finalmente, el dominio, por parte del poeta, de su conciencia externa, de los medios técnicos, del conocimiento del idioma y sus recursos expresivos para plasmar la visión que en él se ha originado (Aurobindo 1995a: 221). Estos medios permiten reflejar la visión percibida con mayor o menor acierto. En resumen, la visión, la recepción de la fuerza creativa y el dominio de la técnica son los elementos que caracterizan la creación poética; los dos primeros se pueden desarrollar desde una labor de expansión de conciencia. En el caso de nuestro autor, desde la *sadhana* o práctica del

yoga. Veamos, a continuación, cuáles son las características que definen la *sadhana* o práctica del yoga como método creativo de nuestro autor.

La diferencia básica entre el tipo de creación del poeta literario y el poeta yóguico queda ya señalada en la cita con la que abrimos esta sección; es decir, el “literato es aquel que ama la literatura y las actividades literarias por sí mismas, mientras que el yogui es un canal de transmisión de un mensaje que trasciende su personalidad literaria” (Aurobindo 1995a: 225). La poesía futura potencia el desarrollo de la palabra desde un estado profundo de encuentro, de síntesis e integración de los niveles de conciencia. (Aurobindo 1995a: 221).

La creación de *Savitri* es, como ya vimos, la ilustración de la autobiografía espiritual de su autor, la constatación de los riesgos y peligros que conforman el camino de búsqueda en los diversos planos de la conciencia y el anticipo del deleite que surge del encuentro espiritual. Su estrategia creativa está basada en el *yoga*. En 1936, en una de las cartas a Nirodbarán, Sri Aurobindo esboza su método de trabajo y el objetivo a alcanzar en la creación de *Savitri*:

Utilicé *Savitri* como un medio de ascensión. Empecé con él en un cierto nivel mental y cada vez que podía alcanzar un nivel más elevado re-escribía desde ese nivel. Es más, era exigente –si alguna parte parecía que venía de niveles inferiores no estaba satisfecho con mantenerla porque era buena poesía– todo tenía que ser, en la medida de lo posible, del mismo tono. De hecho, no he considerado *Savitri* como un poema para ser escrito y terminado, sino como un campo de experimentación para ver hasta qué punto la poesía podía ser escrita desde la propia conciencia yóguica y en qué medida ese estado podía ser transformado en creativo (Aurobindo 1972a: 727; Nirodbaran and Ghose 1983: 543-44; Aurobindo 1995a: 229)¹⁴.

¹⁴ “Empecé con él en un cierto nivel mental”. Una vez más, hallamos alusiones a la psicología del yoga de nuestro autor.

Savitri es trabajo yóguico o *sadhana* y la ilustración poética de ese trabajo yóguico. Su lectura puede ser *sadhana* para sus lectores, la posibilidad de representar en el teatro del alma la transformación y victoria del desarrollo de la conciencia, tema central del poema (Iyengar 1985: 638). *Savitri* es una leyenda y un símbolo. Su composición no responde a la especulación intelectual o imaginativa de su autor, sino al intento de transmisión de una experiencia y una visión de la existencia proveniente del espíritu, de la comunión del poeta con el Poeta universal. *Savitri* es, ante todo, como su propio autor indica en varias ocasiones, el trabajo de un yogui revelando la palabra divina, la experiencia de la Esencia desde la esencia. En Sri Aurobindo, el poeta es el continente que da forma a la visión del yogui, el místico cuya visión conforma el verdadero contenido de la obra (Reddy 1997).

En nuestro autor, el desarrollo de las facultades intelectuales que preceden la creación poética de *Savitri* se produce mediante la apertura espontánea de la conciencia y su ampliación y perfección a través de la *sadhana* o trabajo de yoga (Aurobindo 1995a: 222). Su estilo es fruto de ese desarrollo de conciencia, pues “un estilo con vida no puede ser fabricado. Nace y crece como cualquier ser vivo, si bien se alimenta de la lectura”. Sri Aurobindo señala que es el yoga el que ha modificado su estilo mediante el desarrollo de la conciencia, afinando y precisando su pensamiento, a través de la *visión*, a través “de una inspiración elevada y el aumento de la capacidad de discriminación autocrítica” que le permite discernir cuál es “el pensamiento correcto, cuál es la forma de la palabra, la imagen y la figura retórica precisa” (Aurobindo 1995a: 223).

El énfasis que Sri Aurobindo deposita en la disciplina del yoga y el impulso que proporciona a la creatividad es cuestionado en más de una ocasión por aquellos que sólo

vinculan trabajo yóguico a desarrollo espiritual. En una carta dirigida a Sri Aurobindo el 1 de noviembre de 1935, se cuestiona la eficacia del yoga respecto a la creación literaria. Recogemos la pregunta formulada y la respuesta del autor:

Se piensa que estás exagerando en cuanto a la Fuerza del Yoga. Su fuerza en asuntos espirituales es innegable, pero para cuestiones intelectuales y artísticas no se puede estar tan seguro en cuanto a su efectividad. Piensa, por ejemplo, en el caso de X; se podría muy bien decir: “¿Por qué dar crédito a la Fuerza? Si hubiera sido constante, etc., en cualquier otra parte habría hecho justo lo mismo”.

Sri Aurobindo responde:

¿Puedes explicarme como X que no podía escribir un solo buen poema y no tenía ningún control sobre el ritmo y la métrica antes de venir, de repente, no mucho después de que realizara “asiduos esfuerzos”, se transformó en poeta, en una ser con dominio del ritmo y la métrica después de llegar aquí? ¿Por qué Tagore se quedó sin habla al encontrar “un cojo que tiraba sus muletas” corriendo seguro en los caminos del ritmo? ¿Cómo es que yo, que nunca entendí o me interesé por la pintura, de repente, en una sola hora a través de una apertura de la visión y la mente llegué a la comprensión del color, la línea y el diseño? ¿Cómo es que yo, que era incapaz de seguir un argumento metafísico y a quien una página de Kant o Hegel o Hume o, incluso, Berkeley me dejaba o estupefacto y sin comprender y fatigado o totalmente desinteresado porque no podía imaginar o seguir (el argumento), de repente empecé a escribir páginas sobre el tema tan pronto como empecé el *Arya* y soy ahora reconocido como un gran filósofo? ¿Cómo es que en una época en la que me parecía difícil producir más de un párrafo de prosa de vez en cuando y más de un simple poema corto y laborioso, quizás uno en dos meses, de repente, después de centrarme y practicar *pranayama* diariamente empecé a escribir páginas y páginas en un solo día y mantenía suficientes facultades como para editar un periódico diario de amplias dimensiones y después escribir sesenta páginas de filosofía cada mes? Reflexiona amablemente un poco y no hables porque sí. Incluso el hecho de que algo puede hacerse en un momento o en unos cuantos días a través del Yoga, algo que supondría, normalmente, “una labor asidua, sincera y seria”, podría mostrar por sí mismo el poder de la fuerza del Yoga. Pero (es aún más significativo) que se desarrolle una facultad que no existía y que aparezca rápida y espontáneamente o que se transforme una incapacidad en una capacidad sumamente elevada o que se transforme, con igual rapidez, un talento bloqueado en un dominio sin dificultad. Si niegas esa evidencia, ninguna evidencia te convencerá porque estás determinado a pensar de otra manera. (Aurobindo 1995a: 223-224)

Las palabras de Sri Aurobindo no parecen dejar lugar a dudas respecto a la efectividad de la técnica milenaria del yoga. En todo caso, es necesario recordar, desde una perspectiva crítica, que no estamos sólo ante un místico cuya producción literaria y filosófica ha sido reputada como una de las más grandes de todos los tiempos (Moretta

1974: 39; Verma 1989: 1; Devy 1995: 4); Sri Aurobindo es, asimismo, fundador de una de las corrientes de yoga más importantes y renovadoras de la India, el *Purna Yoga* o *Yoga Integral* (Vrekhem 1997: 123-137). Por otra parte, nuestro autor señala que no sólo el desarrollo intelectual y la capacidad creativa son influidos por el yoga: el *estilo* también se ve afectado. Respecto a su propio estilo comenta:

No he hecho ningún propósito por escribir. Simplemente he dejado que el Poder más elevado se exprese y, cuando no se expresaba, no hice ningún esfuerzo en absoluto: era en los antiguos días de esfuerzo intelectual cuando a veces intentaba forzar las cosas, pero no después de que empecé la elaboración de la poesía y la prosa a través del Yoga. Déjame recordarte, además, que cuando estaba escribiendo el *Arya*, y también desde que escribo estas cartas o respuestas, nunca pienso o busco expresiones o intento escribir con un buen estilo: es desde una mente silenciosa desde donde escribo lo que viene ya formado desde un nivel de conciencia superior. Incluso cuando corrijo es porque la corrección viene de la misma manera. (...) Obtener esta capacidad o abrirse a ella requiere esfuerzo, pero una vez que actúa ya no hay esfuerzo (...) (Aurobindo 1995a: 224).

De nuevo, es necesario recordar que la técnica de escritura a la que alude Sri Aurobindo –la escritura poética desde una conciencia *sobremental*- implica el desarrollo de capacidades mentales que integran y exceden la capacidad del intelecto¹⁵. Por otra parte, como él mismo comenta con relación al tipo de creación de sus antecesores, los *rishis* védicos, tal capacidad no es fruto de magias inexplicables, sino de una progresiva apertura a la conciencia psíquica, el *Atman* en uno mismo, *Brahman* en todo.

Por lo tanto, la labor creadora de Sri Aurobindo es fruto de un trabajo de desarrollo espiritual, de apertura de conciencia, de recorrido por senderos de realidad ya anticipados por los *rishis* o kavis védicos. El poeta vuelve a señalar que, al contrario de lo que parece dictar la creencia popular, el desarrollo espiritual derivado del trabajo

¹⁵ Encontramos un estudio que muestra el paralelismo entre la descripción de los planos mentales que constituyen la ontología de Sri Aurobindo y su poesía en Jyoti, P. S. (1991). *The Hierarchy of Minds. The mind levels*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, Publication Department.

yóguico es más tardío que los frutos artísticos que se pueden obtener desde una labor de ampliación o desarrollo de la conciencia. Nuestro autor comenta:

Reto tu afirmación de que la Fuerza es decididamente más capaz de producir resultados espirituales que resultados mentales (literarios). Me parece más bien al contrario. En mi propio caso, la primera vez que empecé Yoga, *pranayama*, etc., trabajé cinco horas al día sin el más mínimo resultado espiritual (si bien cuando las experiencias espirituales vinieron eran tan incontables y automáticas como ráfagas), *pero la poesía surgió como un río* y la prosa como una inundación al igual que otras cosas que eran también mentales, vitales o físicas, no riquezas espirituales o aperturas espirituales. He visto, en muchos casos, el desarrollo de una variopinta actividad mental como el primer resultado o el último. ¿Por qué? Porque hay menos resistencia, más cooperación de los confundidos planos inferiores para estas cosas que para un cambio psíquico o espiritual. Eso es fácil de entender, al menos. ¿Y bien? (Aurobindo 1995a: 227) Énfasis añadido.

Sri Aurobindo señala que su método creativo no consiste en serenar la mente, *pues está eternamente serena*, sino en tornarla hacia planos de conciencia que trascienden el intelecto y hacia el interior del ser (Aurobindo 1995a: 227). En *The Future Poetry* nuestro autor comenta que el poeta debe tomar como fuente de inspiración el interior y el exterior de sí mismo, debe partir del mundo de los sentidos como base de la inspiración y ahondar en el mensaje que la forma transmite, mostrando la vibración de la esencia que palpita bajo las vestiduras del símbolo. Explica:

Yo mismo me he abstenido durante algún tiempo de escribir porque no deseaba producir nada excepto como expresión de un plano de conciencia más elevado, pero para hacer eso debes estar seguro de tu capacidad poética, de que no desaparecerá tras un largo tiempo de desuso (Aurobindo 1995a: 224).

Como ya hemos mencionado anteriormente, Sri Aurobindo insiste en que la creación poética refleja la evolución de la persona: desde lo exterior y objetivo el individuo procede hacia lo interior y subjetivo, hacia el descubrimiento de la personalidad oculta. La evolución implica una nueva forma de mirar, un regreso al interior, la primacía de lo espiritual, la integración desde la visión profunda del último eslabón de la escala existencial; implica una marcada “tendencia hacia lo espiritual

más que lo exclusivamente terreno, lo interior y subjetivo más que lo externo y objetivo, la vida dentro y detrás más que la vida en frente” (Aurobindo 1994a: 5). La poesía es una manera de acercamiento hacia el conocimiento integral de la existencia.

Todo arte es una *sādhana* (Raghavan 1974: 121), una forma de aproximación consciente a la divinidad. El concepto de *rishi* y la teoría estética de *rasa* son un buen ejemplo de ello. El concepto de *rasa* -que ya presentamos al inicio del capítulo- ilustra la idea del deleite estético, la visión fugaz del deleite supremo, *Brahmāsvāda*, la anticipación del estado de bienaventuranza o felicidad logrado en el contacto con la divinidad. El poeta Nilakhanta Dikshita comenta: “al dejar la mente en paz, descansando en Dios, los poetas tienen a mano, ya listo en la poesía, un tipo de Yoga” citado en (Raghavan 1974: 121). No obstante, de acuerdo a la teoría *rasa*, se advierte que esta inmersión en la divinidad es sólo temporal y no se equipara a la experiencia espiritual que es definitiva. Por tanto, la poesía y el arte son una “*sādhana* con algunas salvedades” (Aurobindo 1995a: 278). Como ya vimos, Sri Aurobindo señala el despertar de las facultades creativas al ejercer la práctica yóguica o *sādhana*, pero es categórico ante la posible confusión entre práctica poética y práctica yóguica: “Es obvio que la poesía no puede ser un sustituto para la *Sādhana*; sólo puede ser un acompañamiento” (Aurobindo 1995a: 278). Y, de nuevo, especifica:

No dije que (la poesía) nos conduciría a la Divinidad o que alguien había alcanzado la Divinidad a través de la poesía o que la poesía en sí misma puede conducirnos directamente al santuario (...). Los poetas védicos consideraban su poesía como *Mantras*, eran vehículos de su propia realización y podían convertirse en vehículos para la realización de otros. Naturalmente, serían, en su mayor parte, iluminaciones, no la realización estable y permanente que es el objetivo del Yoga, pero podrían ser pasos en el camino o, al menos, luces en el camino (Aurobindo 1995a: 277).

Por otra parte, la poesía como medio de realización espiritual debe ser escrita con el espíritu o la intención adecuados, no por fama o satisfacción propia, sino como un medio de contacto con la divinidad a través de la inspiración o la expresión del ser interior; es decir, “tal y como fue escrita por los poetas devocionales de la India” (Aurobindo 1995a: 279). Sri Aurobindo concreta:

La literatura, la poesía, la ciencia y otros estudios pueden ser una preparación de la conciencia en su acercamiento a la divinidad, pueden formar parte de la *sadhana* cuando se practica yoga, pero deben ser realizados con el espíritu adecuado (Aurobindo 1995a: 279).

Por lo tanto, la creación poética desde la sobremente es el estadio al que se arriba mediante una evolución progresiva de la conciencia. Como tendremos ocasión de ver en el análisis de *The Future Poetry*, nuestro próximo capítulo, desde el umbral del alma se llega a la poesía futura. La inspiración, Sarama, acerca al poeta a la representación lingüística de *Sachchidananda*, el concepto upanishádico que aúna las cinco categorías esenciales de la poesía. Es decir, las cinco categorías de la Verdad, la Vida, la Belleza, el Deleite y el Espíritu que se sintetizan en los conceptos de *Sat*, la base de la Vida y la existencia; *Chit*, el término que representa la Verdad y, finalmente, la Belleza y el Deleite, que se encuentran en el concepto de *Ananda* (Raghavan 1974: 127). La poesía futura, de la que *Savitri* es su ilustración paradigmática, potenciará el desarrollo de la palabra desde un estado profundo de encuentro, de síntesis e integración de los niveles de conciencia en su acercamiento al *Atman*.

La creación de *Savitri* es una respuesta para quienes se adentran en el camino del autoconocimiento y vislumbran las fronteras de la vida que aguarda involucionada en los pliegues de la conciencia. *Savitri* es la utopía del nuevo milenio, la antorcha que lidera un camino penetrado por buscadores que anticipan, a las confusas e inquisitivas

mentes, la materialidad de niveles de realidad intuitos, si bien no confirmados, en el presente estado de evolución. Veamos, a continuación, cuáles son las características básicas que definen *Savitri* o, dicho de otra manera, la *poesía futura* a la que se encamina la evolución poética de la humanidad.

REFERENCIAS:

- Ashram, S. A. (1972). *Sri Aurobindo year: centenary calendar*. [Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1972). *The Future Poetry and Letters on Poetry, Literature and Art*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press.
- Aurobindo, S. (1972a). *Letters on Savitri*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1988). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books.
- Aurobindo, S. (1994). *Essays Divine and Human with Thoughts and Aforisms*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1994a). *The Future Poetry*. Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.
- Aurobindo, S. (1995a). *On Himself*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1995b). *The Foundations of Indian Culture*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996b). *The Secret of the Veda*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Collins, J. (1974). Savitri, Poetic Expression of Spiritual Experience. *Six Pillars. Introductions to the Major Works of Sri Aurobindo*. R. A. McDermott. Chambersburg PA, Wilson Books: 7-34.
- Devy, G. N. (1995). *After Amnesia. Tradition and Change in Indian Literary Criticism*. Bombay, Orient Longman Limited.
- Eliot, T. S. (1964). *The Use of Poetry and the Use of Criticism*. New York, Faber.
- Iyengar, K. R. S. (1985). *Sri Aurobindo: A Biography and a History*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education.
- Jyoti, P. S. (1991). *The Hierarchy of Minds. The mind levels*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, Publication Department.
- Maitra, S. K. (1988). *The Meeting of the East and the West in Sri Aurobindo Philosophy*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

Moretta, A. (1974). Action and Contemplation in the Life and Works of Sri Aurobindo. *Sri Aurobindo. A Centenary Tribute*. K. R. S. Iyengar. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press: 39-48.

Nagarajan, S. (1973). The Literary Criticism of Sri Aurobindo. *Contemporary Relevance of Sri Aurobindo*. K. Gandhi. Delhi, Vivek Publishing House: 343.

Nandakumar, P. (1962). *A Study of Savitri*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press.

Nirodbaran (1972). *Twelve years with Sri Aurobindo*. Pondicherry,, Sri Aurobindo Ashram.

Nirodbaran and A. Ghose (1983). *Nirodbaran's correspondence with Sri Aurobindo : the complete set*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

Pandit, M. P. (1973). *Dictionary of Sri Aurobindo's Yoga*. Pondicherry, Dipti Publications.

Phillips, S. H. (1989). "Savitri and Aurobindo's Criterion of "Spiritual Objectivity"." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 37-49.

Purani, A. B. (1964). *The Life of Sri Aurobindo. A Source Book*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

Raghavan, V. (1974). Sri Aurobindo's Aesthetics. *Sri Aurobindo. A Centenary Tribute*. K. R. S. Iyengar. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press: 118-128.

Reddy, A. (1997). *Savitri. The Infinite Adventure 5*. Lectures-Notes of classes held at Pondicherry, Pondicherry.

Velasco, J. M. (1985). La Experiencia de Dios Hoy. Una Aproximación Fenomenológica. *La Experiencia de Dios*. Madrid, Fundación Santamaría.

Verma, K. D. (1989). "Observations." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 1-9.

Vrekhem, G. v. (1997). *Beyond man: life and work of Sri Aurobindo and the Mother*. New Delhi, Harper Collins Publishers India.

XII. *Savitri* o la Utopía de un Nuevo Modelo Poético.

(...) la poesía y el arte son mediadores entre lo inmaterial y lo concreto, el espíritu y la vida. Esta mediación entre la verdad del espíritu y la verdad de la vida serán una de las principales funciones de la poesía del futuro (Aurobindo 1994a: 199).

A lo largo del capítulo anterior hemos analizado el proceso creativo de *Savitri*. A continuación, nos centraremos en la definición de aquellos conceptos que conforman la poética de Sri Aurobindo, tal y como es ilustrada en *The Future Poetry* y materializada en *Savitri*. Algunos de los términos a los que vamos a aludir ya han estado presentes anteriormente en nuestra investigación y continuarán acompañándonos a lo largo de este estudio. Así, conceptos como *mantra*, *rishi*, o la visión general de Sri Aurobindo hacia el lenguaje se ampliarán en este capítulo, recibiendo nuevos matices que los vinculan, particularmente, a la teoría poética del autor. Por otra parte, desarrollaremos otros aspectos concernientes al poema que aquí analizamos, como la relevancia del ritmo poético o las diferencias que caracterizan la palabra en su uso poético e intelectual, y la pertinencia que dichas diferencias presentan para la composición de *Savitri*. Aludiremos a conceptos como tradición literaria o espíritu nacional de la poesía, función poética y esencia de la poesía.

Como ya hemos señalado en diferentes momentos, la visión existencial de Sri Aurobindo acerca del futuro de la humanidad está basada en su experiencia mística, en un trabajo yóguico que le lleva a considerar el presente estado mental de la persona como una transición hacia lo que define como *supermente*, una conciencia supramental que posibilitará la creación, en la tierra, de una humanidad divinizada. Si la persona cambia, debe cambiar, igualmente, su estructura social y política, su arte, su poesía. Las

fronteras que constituyen la poesía de la era supramental aparecen definidas en el texto considerado como su tratado poético, *The Future Poetry*. La poesía es la palabra mística que se alía a la plegaria, el *mantra*, la invocación que se alza desde el poeta, la inspiración que desciende desde los planos supramentales. En esencia, la poesía es el diálogo de un alma a otra alma, trascendiendo los términos analíticos e interpretativos del intelecto, superando las reacciones de los sentidos y alcanzando la comunicación directa con el *atman*. Sri Aurobindo señala:

(...) antes de que el mecanismo de los nervios o los sentidos empiece a traducir las imágenes del poeta, o antes de que el intelecto comience a disociar las imágenes, a analizar las oraciones o a ejercitarse en la semántica, la palabra poética debe haber alcanzando la comunicación instantánea, de la misma manera que una melodía sorprende al oído, de la misma manera que una luz abraza su objeto. Una vez que el alma ha despertado a la nueva vida, su efecto influirá en los demás instrumentos: la poesía transformará la naturaleza de la persona (Aurobindo 1994a).

Para crear un tipo de poesía que conste de tal fuerza irresistible, el poeta necesita “la intensidad de la visión y una cierta inspiración que se apoye en el nivel más elevado posible” (Aurobindo 1994a: 15). La palabra poética real no es una sustituta del pensamiento sino, en sí misma, una chispa de la vida creativa: es decir, la palabra representa a *Brahman*, la palabra deviene “el mantra de la realidad” percibido a través de la percepción profunda del alma.

El lenguaje poético de Sri Aurobindo fortalece las actitudes de aventura del ser. Sus versos mántricos describen el desarrollo de la conciencia, los distintos estadios evolutivos por los que transita la persona en su transformación consciente, propiciando el descubrimiento del alma, el microcosmos que encuentra su reflejo absoluto en el macrocosmos que es *Brahman*. La aventura de la conciencia es el *leit motiv* que palpita en *Savitri*. Sus versos son la materialización de un nuevo tipo de poesía que encuentra

su origen creativo en nuevos estadios de conciencia, nuevos recovecos de la mente a los que el poeta, inscrito en labor de autoconocimiento, accede. *The Future Poetry* es el manifiesto teórico que consolida, junto a otras obras del autor, como el epistolario reunido por Kishor Gandhi, las proyecciones artísticas del nuevo estado al que se encamina la humanidad.

Como ya señalamos al desarrollar el concepto de poesía mística como experiencia autobiográfica, el místico realiza como experiencia lo que para sus congéneres es sólo una metáfora, una forma de alusión a la realidad. La poesía se transforma en el modo de expresión necesario de quien plasma en sus palabras la presencia del espíritu. Se producen ritmos y sonidos que transportan al lector a la intuición de nuevos estadios de realidad¹. Sri Aurobindo define como *poesía mántrica o futura* aquella que abre puertas en la conciencia, que transmite la presencia de otros niveles de realidad y es fruto de la cercanía ineludible del alma. *The Future Poetry* es la obra que permite entender la teoría y praxis poética de Sri Aurobindo, así como su intención creativa en el poema que aquí analizamos: el autor analiza las cualidades que hacen de la poesía un medio transmisor de la presencia del espíritu, un portavoz de los ritmos del alma, un evocador de las formas múltiples de la existencia, visionario de la ontología del ser y el cosmos.

El tono de la investigación en *The Future Poetry* aparece enmarcado en una doble perspectiva: por una parte, encontramos en su autor al filólogo conocedor de las principales culturas y obras literarias de occidente, un experto reconocido, además, en el

¹ Respecto a la interacción del ritmo, el sonido, la vibración como posibilitadores de nuevos estadios de luz y conciencia, de conocimiento, podemos consultar la obra de Dyczkowski, M. S. G. (1987). *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. Albany, State University of New York Press.

análisis y crítica de los textos básicos de la tradición india y oriental. Por otro lado, hallamos al filósofo y místico, el explorador misterioso que traslada a su poética su experiencia interior, su trabajo exegético en los misterios del alma. En definitiva, *The Future Poetry* transmite el matiz de exploración y experiencia espiritual de la realidad que caracterizan la obra y persona de Sri Aurobindo.

The Future Poetry es un conjunto de ensayos literarios publicados en la revista *Arya* entre los años 1917 y 1920. Ha sido definido como el tratado poético de Sri Aurobindo y el preámbulo teórico a la lectura de *Savitri*, el corpus crítico que anticipa la creación de *Savitri* desde diferentes estadios de conciencia (Srinivasa Iyengar 1961: 387, 430). *Savitri* es, como decíamos, *poesía futura*, la consumación de la visión existencial de Sri Aurobindo y el poema que anticipa un próximo estado del ser y la existencia. Sus versos describen los diferentes niveles de conciencia a los que arriba el individuo desde la experiencia yóguica. La aventura de la conciencia acerca a la persona a los paisajes no experimentados de su ser, sus espacios trascendentes, nutriendo las vivencias cotidianas con la luz, el poder y el deleite de *Sachchidananda*. Las capas profundas del ser aguardan su desvelamiento y materialización en acto. La poesía futura es la palabra que surge de la transformación paulatina de la conciencia de la persona.

Los místicos, verdaderos científicos del espíritu, señalan repetidamente que el lenguaje debe adquirir una nueva dimensión para acercarse a los parámetros del alma. En la descripción del espíritu el lenguaje se hace metáfora y se funde en el símbolo y la sugerencia, evocando una realidad que escapa a las líneas restrictivas de demarcación

del intelecto. El lenguaje poético se torna permeable y flexivo para suscitar la capacidad intrínseca de evocación propia de la palabra (Aurobindo 1996b: 306; Verma 2000).

Uno de los aspectos más reveladores de la poética de Sri Aurobindo es el desarrollo del concepto *mantra*. El término *mantra* aparece por primera vez en los textos védicos definido como aquella expresión lingüística que alcanza el grado máximo de evocación del infinito, la palabra portadora de la esencia desvelada, la palabra de Brihaspati (Aurobindo 1996b: 306-313), el ritmo que evoca el origen y esencia de la creación. Retomando la tradición védica, Sri Aurobindo describe el *mantra* como el habla rítmica que surge, igualmente, “del corazón del vidente y de la distante casa de la Verdad” (Aurobindo 1996b: 9), la forma de pensamiento propia a la Realidad (Aurobindo 1994a: 9). Dicho de otro modo, el *mantra* es

(...) la palabra que transporta en sí misma la divinidad o el poder de la divinidad, (la palabra) que puede traer la divinidad a la conciencia, quedando ahí ella misma y su influencia, despertando la vibración del infinito, la fuerza de algo absoluto, perpetuando el milagro de la suprema palabra (Aurobindo 1994a: 279).

J.H. Cousins, crítico literario de visión afín a nuestro autor, aporta un nuevo matiz al definir el concepto *mantra* como el elemento que yace en “la comprensión de una realidad estable detrás de la inestabilidad de la palabra y la acción”, el elemento que refleja la “pasión fundamental de la humanidad por algo más allá de sí misma”, algo que es una débil sombra de la “urgencia divina que impulsa a toda creación a desplegarse a sí misma” y elevarse más allá de sus limitaciones “hacia sus posibilidades divinas” (Aurobindo 1994a: 9). La palabra evoluciona y puede alcanzar su capacidad máxima de desarrollo, “un último matiz de perfección de sus propias posibilidades” (Aurobindo 1994a: 278). El *mantra* es la representación de esa perfección última, el vínculo del símbolo lingüístico con su esencia, la materialización gráfica del espíritu, el

significado dando forma al significante, *Brahman* expresado en la realidad fenoménica. El *mantra* es la chispa del infinito sobre las posibilidades finitas del lenguaje, (Aurobindo 1994a: 278), la *palabra de poder* (Aurobindo 1994a: 279) que evoca la fuerza, la existencia, la conciencia y la capacidad de deleite supremo de *Brahman*.

La poesía mántrica juega un papel fundamental en el desarrollo profundo de la persona: evoca las posibilidades que laten involucradas en el interior de la humanidad, propicia la evolución hacia la materialización del proyecto que es en esencia. La creación poética comienza desde aquello que es perceptible a través de los sentidos, lo asume como punto de referencia, lo transforma en símbolo y fuente de imágenes: “Cuando la creación se eleva a mundos trascendentes es desde la tierra desde donde se eleva” (Aurobindo 1994a: 7):

The earth you tread is a border screened from heaven;

The life you lead conceals the light you are.

Immortal Powers sweep flaming past your doors;

Far-off upon your tops the god-chant sounds

While to exceed yourselves thought's trumpets call,

Heard by a few, but fewer dare aspire,

The nympholepts of the ecstasy and the blaze.

An epic of hope and failure breaks earth's heart;

Her force and will exceed her form and fate (Aurobindo 1988, L IV, C

III: 370-371) Énfasis añadido.

El arte es una revelación de esos mundos trascendentes: “todo arte que se precie debe ir más allá de lo visible, no reproducir sino revelar, evocando aquello que está oculto” (Aurobindo 1994a: 7). Los estadios trascendentes a los que alude Sri Aurobindo se hacen palpables en momentos existenciales críticos: la persona despierta a capacidades que no creía posibles, presentes en estados de conciencia más cercanos a su realidad espiritual (Aurobindo 1996a: 4-5). La poesía futura propone la creación desde esos estadios que acercan a la persona a su esencia, al espíritu.

El *mantra* ilustra el encuentro del ritmo, la forma verbal, el pensamiento y la visión del alma, su encuentro y transformación en unidad indisoluble, un estado creativo que recuerda al concepto de “intensidad en la fusión del proceso creativo” de T. S. Eliot² (Narasimhaiah 1977: 104). Sri Aurobindo describe los efectos del *mantra* en *Savitri*. Cuando el mensaje mántrico entra en la conciencia, la resonancia de su mensaje se acomoda en el cerebro; en las células que aún no conocen la Palabra ésta se repite a sí misma, en acordes rítmicos, favoreciendo el proceso de desvelamiento, la evolución de la conciencia involucionada. Todos los niveles del ser son afectados. El pensamiento, la visión, el sentimiento, los sentidos perciben la fuerza y el éxtasis que conducen a la inmortalidad:

Its message enters stirring the blind brain
 And keeps in the dim ignorant cells its sound;
 The hearer understands a form of words
 And, musing on the index thought it holds,
 He strives to read it with the labouring mind,
 But finds bright hints, not the embodied truth:
 Then, falling silent in himself to know
 He meets the deeper listening of his soul:
 The Word repeated itself in rhythmic strains:
 Thought, vision, feeling, sense, the body's self
 Are seized unalterably and he endures
 An ecstasy and a immortal change;
 He feels a Wideness and becomes a Power,
 All knowledge rushes on him like a sea:
 Transmuted by the white spiritual ray
 He walks in naked heavens of joy and calm,
 Sees the God-face and hears transcendent speech (Aurobindo 1988: LIV, CIII, 375).

Sri Aurobindo insiste en la posibilidad de utilizar la poesía como el “Mantra de lo Real” (Aurobindo 1994a: 10), como el eco que transporta a la esencia de las cosas, a

la realidad que subyace tras la apariencia, *Sachchidananda*. *Ananda* es uno de sus componentes: “Bliss is at the root of things” (Aurobindo 1988: L X, C III). En una nota aclaratoria, Sri Aurobindo explica:

Ananda, en el lenguaje de la experiencia espiritual india, es el deleite esencial que el Infinito siente en sí mismo y en su creación. A través del Ananda del Ser infinito todo existe, para el Ananda del Ser todo fue hecho (Aurobindo 1994a: 11).

En el deleite encontrado en la lectura poética el lector rememora la esencia del propio ser, un deleite que remonta los niveles superficiales de la existencia -mental, vital y físico- y se sumerge en el océano del alma. El deleite espiritual que el poeta quiere integrar en *Savitri* es iluminador y formativo, un nuevo proceso creativo que acompañe el desarrollo evolutivo de la persona. La poesía ha de ser un instrumento que transmute las herramientas mentales y emocionales desde la influencia y el impulso del espíritu:

Pues ni la inteligencia, la imaginación ni el oído son los verdaderos o, al menos, los más profundos o elevados recipientes del deleite poético, de la misma manera que no son sus verdaderos o más elevados creadores; son sólo los canales e instrumentos: el verdadero creador, el verdadero receptor es el alma (Aurobindo 1994a: 11).

El verdadero creador del *mantra* es el alma. En su actividad creadora el alma del poeta emula al creador divino. Para ello, los instrumentos de transmisión deben transformarse en canales dóciles, flexibles y transparentes, dando forma a la voz recibida desde el espíritu. El desarrollo de una poesía capaz de penetrar los estadios intermedios del ser y llegar hasta el alma, despertando los acordes del Ananda universal es el objetivo creativo de Sri Aurobindo. Es, asimismo, la cualidad que define la poesía de *Savitri*. El poeta recrea en el poema su deleite espiritual, haciendo visible a los demás su experiencia en los reinos del espíritu:

² Contamos con un estudio comparativo de la obra de Sri Aurobindo, T.S. Eliot y Aldous Huxley en Roy, S. (1991). *Consciousness and creativity : a study of Sri Aurobindo, T.S. Eliot, and Aldous Huxley*. New Delhi, Sterling Publishers.

El poeta siente un divino Ananda, un goce interpretativo, creativo, revelador, formativo, un reflejo inverso de la alegría que el Alma universal sentía en su gran liberación de energía cuando resonaba en las formas rítmicas del universo; la verdad espiritual, la idea interpretativa más amplia, la vida, el poder, la emoción de las cosas embalsada en una visión original y creativa: tal alegría espiritual es la que el alma del poeta siente y la que, cuando puede dominar las dificultades humanas de su labor, consigue verter con éxito, además, en todos aquellos que están preparados para recibirla (Aurobindo 1994a: 11).

El ritmo poético puede transformarse en la evocación de la vibración del alma. Esta cualidad hace del poema “la forma de lenguaje más elevada de que dispone la persona para la expresión de la visión de sí misma o de su visión del mundo” (Aurobindo 1994a: 12). El lenguaje que intenta aproximarse a la visión de la esencia de la realidad tiende a expresarse mediante el lenguaje poético, la cadencia de una voz que se acerca con mayor facilidad al origen de la vida, al misterio que encierra cada ser, cada objeto, cada elemento de la creación. El ritmo, el elemento que establece las pausas de la vibración poética, atrapa inexorablemente a todo aquel que decide expresar algo más allá de la realidad aparente de las cosas. Sri Aurobindo explica:

Es evidente que incluso la experiencia más profunda, lo espiritual puro inmerso en las cosas que nunca pueden ser expresadas completamente, todavía, cuando intenta expresarlas y no simplemente explicarlas intelectualmente, tiende, a menudo, a utilizar instintivamente las formas rítmicas, casi siempre la manera de habla característica de la poesía. Pero la poesía intenta extender esta forma de visión y expresión a toda experiencia, incluso a la más objetiva y, por tanto, tiene una urgencia natural hacia la expresión de algo más allá de la simple apariencia del objeto, incluso cuando esta parece ser todo en lo que la poesía se está deleitando (Aurobindo 1994a: 12).

El valor de uso que se da a las palabras en su utilización cotidiana hace que se olvide el poder de evocación del sonido, su capacidad de aludir a otros niveles de existencia. El sonido, la vibración transformada en *mantra*, reproduce el eco de una realidad percibida más allá de la apariencia; significados que aguardan tras la máscara del significante. El sonido guarda la magia evocadora de la imagen, la visión del poeta hecha palabra. El poeta de la poesía del futuro es el hierofante de la realidad, el que transmite la visión mística de la existencia, repitiendo los acordes de vibraciones que

llegan desde otro estado de conciencia. Desde un estado de conciencia sublimado el poeta refleja los matices múltiples de la realidad. El poeta y la poesía despiertan la curiosidad dormida de la mente, los sentidos, el cuerpo, instrumentos intermedios de conocimiento que abren sus puertas cerradas hacia el alma. Poeta y poesía despiertan el *Atman* paciente que escucha y reconoce su ser en el ser del mundo. La poesía mántrica es la ilustración del *Atman* encontrándose con *Brahman*.

En *Savitri*, al igual que en los himnos védicos, la poesía despierta vibraciones dormidas y advierte al ser profundo el mensaje oculto que se desvela en la existencia; invita al encuentro con el ser interior, a retirar el azogue que impide mirarse en el espejo de la esencia. El lenguaje se transforma en la herramienta que permite acceder a la experiencia de Sri Aurobindo, la visión del espíritu impregnando la realidad. Cada individuo es el epíteto que el espíritu se pone a sí mismo.

Recapitulemos: la poesía mántrica sobremental o poesía futura es la conjunción del ritmo, la forma, el pensamiento y la intensidad aportada por una cierta visión del alma, la visión de la esencia, *Sachchidananda*. El verso producido desde el unísono de estos componentes se transforma, así, en una reverberación del alma, del espíritu, del *Atman*. La práctica poética de los Vedas encuentra paralelismos y renovación en el concepto del ritmo de Sri Aurobindo. Nuestro autor señala:

Existe, quizá, una verdad en la idea védica de que el espíritu creador modeló todos los movimientos del mundo a través de *chandas*, en ciertos ritmos fijos de la Palabra formadora, y es gracias a que se mantienen fieles a los metros cósmicos que el movimiento básico del mundo perdura sin cambio. La base de la inmortalidad en las cosas creadas es una armonía equilibrada que se mantiene gracias a un sistema de recurrencias sutiles; el movimiento métrico no es nada más que el sonido creador creciendo consciente de este secreto de sus propios poderes (Aurobindo 1994a: 18).

Inmortalidad, cadencia, ritmos conscientes del origen de las cosas, la esencia de la realidad, ritmos que perpetúan la vibración original, el movimiento que dio nacimiento al mundo, la dicotomía de *Prakriti* y *Purusha*, de *Ishwara* y *Shakti*, reconocimiento de una música eterna, celestial, divina. El sistema lingüístico deviene así, en esencia, una conjunción de consonantes y vocales, de fricciones y aperturas, de ritmos diferentes que emulan los ritmos de la creación, evocando la tendencia a la unidad que impregna la diferencia.

El poder de evocación de la palabra se nutre de las facultades instrumentales del poeta, de su habilidad para crear ritmos y modulaciones, de las variaciones en el juego con el sonido. De acuerdo a nuestro autor, la capacidad del poeta para mantener el interés del lector forma parte del quehacer poético, pero sólo apreciamos su verdadera intensidad, el verdadero poder de la palabra cuando hallamos “el alma detrás creando y escuchando a sus propios movimientos más amplios” (Aurobindo 1994a: 20). La creación y recepción poética se transforman, así, en un ejercicio de autodescubrimiento, de desarrollo y crecimiento de la propia conciencia.

El movimiento métrico debe facilitar, si es digno instrumento del alma, la evocación de una música más amplia, el eco recurrente de cadencias que retrotraen al ritmo originario: el *mantra* (Aurobindo 1994a: 21). La poesía que reúne estas cualidades ilustra “el espíritu encarnado y su triunfo sobre las dificultades y limitaciones del medio físico” (Aurobindo 1994a: 21). Igualmente, implica el encuentro de la persona con las armonías de su ser, el encuentro de la esencia individual con la Esencia del cosmos, del sentido con lo sensorial, de la apariencia con lo subliminal, la comunión de *Atman* y *Brahman*.

“La poesía arriba a la indicación de significados infinitos más allá del significado intelectual” (Aurobindo 1994a: 14). La diferencia estriba en los matices que cualifican la palabra poética y la palabra intelectual. Como indica Sri Aurobindo, la palabra poética “eleva el poder de la palabra a la expresión directa de un campo de experiencia más sublime que el sugerido por el significado intelectual o vital” (Aurobindo 1994a: 14):

To these high-peaked dominions sealed to our search,
Too far from surface Nature's postal routes,
Too lofty for our mortal lives to breathe,
Deep in us a forgotten kinship points
And a faint voice of ecstasy and prayer
Calls to those lucent lost immensities.

Even when we fail to look into our souls
Or lie embedded in earthly consciousness,
Still have we parts that grow towards the light,
Yet are there luminous tracts and heavens serene

And Eldorados of splendour and ecstasy
And temples to the godhead none can see.

A shapeless memory lingers in us still
And sometimes, *when our sight is turned within,*
Earth's ignorant veil is lifted from our eyes;
There is a short miraculous escape (Aurobindo 1988: LIV, CIII). Énfasis añadido.

Los significados se modifican según la vestimenta que utilicen. La prosa sirve al intelecto, la inteligencia, utiliza los recursos estilísticos del lenguaje para favorecer la comprensión y aceptación del mensaje. La poesía trasciende los niveles de comprensión de los instrumentos del intelecto para acercarse al alma. Penetra, con sus vibraciones sonoras, el estadio de la mente, lo vital y físico para imbuirse en los ritmos akásicos del Atman. La poesía posibilita traspasar las fronteras de lo aparente y llegar a la comunión con el ser profundo; la poesía permite que la conciencia resida en la casa

intemporal del alma, propicia la fusión de los diferentes planos del ser, su integración en un estado de conciencia que recuerda la fuente original. Sri Aurobindo explica:

(...) el privilegio del poeta es ir más allá y descubrir aquella iluminación más intensa del idioma, aquella palabra inspirada y suprema, aquella frase inevitable en la que se reúnen la unidad de un divino movimiento rítmico con una profundidad de sentido y un poder de infinita sugerencia que surge, directamente, del origen de la fuente espiritual dentro de nosotros (Aurobindo 1994a: 15).

Ya señalamos que el privilegio del poeta es descubrir el *mantra* en la palabra, la fusión del ritmo con la visión proveniente del espíritu. El estilo mántrico es el fruto de la percepción del alma y la transformación de la mente en un medio de comunicación de aquello que se ha visionado. El poeta siente la necesidad de dar forma a esa visión y transformarla en el ritmo y la cadencia que caracteriza la palabra poética. Sri Aurobindo comenta:

(...) todo el estilo y el ritmo de la poesía son la expresión y el movimiento que surgen de nosotros producidos por una cierta agitación espiritual causada por una visión en el alma, que estamos ansiosos por liberar (Aurobindo 1994a: 15).

El poeta del *mantra* se expresa desde el conocimiento, desde el encuentro con el *Atman*, penetrando el ámbito del intelecto, la imaginación, las emociones. Como ya hemos mencionado, la clave de la poesía futura es propiciar el encuentro de la visión del alma del poeta en el alma del lector, abriendo puertas a nuevos niveles de conciencia, trascendiendo los elementos externos de entendimiento. La explicación de la posibilidad de este encuentro es sencilla:

Pues en todas las cosas que la palabra puede expresar hay dos elementos, lo externo o instrumental y lo real o espiritual. En el pensamiento, por ejemplo, existe *la idea intelectual*, aquella que la inteligencia hace precisa y definitiva para nosotros, y *la idea del alma*, aquella que trasciende lo intelectual y nos trae la cercanía o identidad de la realidad total del elemento expresado (Aurobindo 1994a: 16). Énfasis añadido.

La poesía trata de evocar la esencia de la Realidad –*Sachchidananda*– y, por tanto, de hacer visible sus cualidades intrínsecas, el Conocimiento, la Existencia, el

Deleite supremo. La poesía “nos trae el deleite del alma en el descubrimiento de sus propias realidades más profundas” (Aurobindo 1994a: 16).

Penetración en los confines de lo desconocido. La poesía es la palabra temeraria que acerca a esos planos y matices de la realidad que no se aciertan a vislumbrar desde una conciencia inmersa en la cotidianeidad. La poesía mántrica produce cadencias que arrastran a superar las barreras reconocibles del intelecto y la emoción. La intensidad que se percibe tras la lectura poética tiene una clara explicación:

Surge de la presión de la visión del alma detrás de la palabra; es la experiencia espiritual de un viaje rítmico de descubrimiento del ser entre las islas mágicas de la forma y el significado en estos mundos internos y externos (Aurobindo 1994a: 16).

La palabra poética traduce los espacios recónditos del alma, posibilita el encuentro con el ser profundo, el acercamiento de centros de conciencia que se reconocen ante la memoria intemporal de una esencia común.

Nos cuestionamos por qué Sri Aurobindo realiza la creación de *Savitri* en verso y no en prosa. Ya hemos comentado que el lenguaje poético es el lenguaje del alma, del *Atman*, mientras que la prosa sirve más adecuadamente a los propósitos del intelecto. El primer objetivo de la prosa es definir y fijar un objeto, un hecho, un sentimiento, un pensamiento ante el intelecto que lo está apreciando, añadiendo, si es posible, “claridad y poder, riqueza y belleza de presentación al objetivo esencial” (Aurobindo 1994a: 22). En contraposición, el primer objetivo del estilo poético es transformar la realidad presentada en algo vivo para la imaginación:

El poder esencial de la palabra poética es hacernos ver, no hacernos pensar o sentir; el pensamiento y el sentimiento pueden surgir de la visión o estar incluidos en ella, pero la visión es la primera consecuencia y poder del lenguaje poético. Pues el poeta debe hacernos vivir en el alma y en la mente y el corazón lo que comúnmente es vivido en la mente externa o los sentidos; y para eso debe hacernos ver, a través del alma, en su luz y con su visión más profunda, lo que

normalmente vemos de una manera más limitada y vacilante a través de los sentidos y el intelecto (Aurobindo 1994a: 23).

Como ya vimos, la visión de la imagen proporcionada por el poeta produce un cierto sentimiento o emoción en la persona que recibe el verso, sentimiento muy distinto a aquel que posibilita la acción de los sentidos o la conciencia externa del ser. La emoción o *rasa* creada tras la lectura del verso se equipara “a una cierta vibración del alma, un sentimiento espiritual que es concomitante con la visión del Atman en la realidad presentada” (Aurobindo 1994a: 23).

Finalmente, una más de las diferencias que contrasta el concepto de palabra poética e intelectual, o “imaginación poética esencial e imaginación objetiva, subjetiva o estética” es que la imaginación poética esencial es aquella que “ve la verdad espiritual de las cosas, una verdad de la que hay múltiples grados; no es la creadora de algo real o ficticio, sino que asume lo presente o lo ideal como su punto de partida” (Aurobindo 1994a: 24).

El *rishi* juega un papel distintivo con relación al carácter funcional de la poesía en la India. Ya hemos avanzado cuál es la función del poeta en la poesía futura. Su labor evoca a la del *rishi* védico, algo que ya tuvimos ocasión de analizar en el capítulo dedicado a la tradición y que retomaremos en el capítulo dedicado a *Savitri* y los Vedas. Las siguientes palabras amplían este concepto y sintetizan la propia labor de Sri Aurobindo como creador:

La poesía determina su propia forma; no le es impuesta por ninguna ley mecánica o externa. El poeta es el artista que menos necesita crear con su atención fija, ansiosamente, en la técnica de su arte. Tiene que poseerla, sin duda; pero en la exaltación creativa el sentido intelectual se transforma en una acción subordinada (...); entonces, la perfección del movimiento del sonido y su estilo vienen enteramente como la forma espontánea de su alma que se pronuncia, a sí misma, en un ritmo inspirado y una palabra revelada, de la misma manera que el Alma universal creó las armonías del universo desde el

poder de la palabra secreta y eterna dentro de sí misma, dejando el trabajo mecánico a la fuerza de una rápida agitación espiritual a través de la parte subconsciente de su Naturaleza (Aurobindo 1994a: 12).

La persona capaz de crear tal visión y reproducir el eco de su experiencia a través de la palabra poética es el *kavi* o *rishi*. Sri Aurobindo proporciona una descripción del hierofante poético que, de nuevo, podría aplicarse a sí mismo:

Ve más allá de la visión de la mente superficial y encuentra la palabra que revela, no la que es simplemente adecuada o efectiva, sino la palabra iluminada e iluminadora, la palabra inspirada e inevitable, aquella que nos impulsa, también, a ver. Arribar a esa palabra es todo el cometido del estilo poético (Aurobindo 1994a: 23).

O, desde los versos de *Savitri*:

Attentive to an unseen Truth they seize
A sound as of invisible augur wings,
Voices of an unplumbed significance,
Mutterings that brood in the core of Matter's sleep.
In the heart's profound audition they can catch
The murmurs lost by life's uncaring ear,
A prophet-speech in thought's omniscient trance,
Above the illusion of the hopes that pass,
Behind the appearance and the overt act,
Behind the clock-work chance and vague surmise,
Amid the wrestle of force, the trampling feet,
Across the triumph, fighting and despair,
They watch the Bliss for which earth's heart has cried,
On the long road which cannot see its end
Winding undetected through the sceptic days
And to meet it guide the unheeded moving world (Aurobindo 1988: LI, CIV, 54). Énfasis añadido.

“La palabra del profeta en el trance omnisciente del pensamiento” evoca, como ya vimos en el capítulo anterior, el método creativo de nuestro autor y, asimismo, el método creativo del *rishi*, del poeta del futuro. Sri Aurobindo aclara la diferencia entre los términos *kavi* y *rishi*. *Kavi* es la palabra sánscrita para poeta. En sánscrito clásico se aplica a cualquier creador tanto de verso como de prosa, mientras que en el contexto védico es aplicado al poeta-vidente, al *rishi* que ve la Verdad y la encuentra a través de una sutil percepción en la palabra inspirada que acompaña la visión (Aurobindo 1994a: 27).

Ya hemos señalado anteriormente en este estudio que la función del poeta es similar al papel que juega el *rishi* védico. Ambos son sensibles a las vibraciones internas del reino trascendente y tienen la tarea de dar forma a las palabras que cruzan de lo espiritual a lo concreto. Así como las palabras del *rishi* proporcionan un medio por el que quien escucha y quien emite los *mantras* sintonizan con la divinidad, así también las palabras del poeta amplían la experiencia psicológica de quien recibe el verso, pasando de la limitación de la palabra concreta a la conciencia de su alma espiritual interna (Coward 1989: 148). En el pasado, las lenguas orientales y los poetas realizaban esta tarea con más efectividad, proporcionando una anticipación de la experiencia de aquel estado pleno que querían establecer (Aurobindo 1994a: 41). En occidente, la excesiva concentración de la palabra en un desarrollo intelectual volcado en la ciencia y en la filosofía racional ha impedido este proceso (Aurobindo 1994a: 42). Sri Aurobindo confía en la interacción de la mentalidad occidental y oriental y en el consecuente efecto revitalizador que producirá en cada una de ellas. Ambas deben ser las creadoras de la poesía del futuro. La poesía del futuro ilustrará

Toda la vida y el mundo y la Naturaleza contemplada, presagiada, aceptada, pero contemplada a la luz del espíritu más profundo de la persona, presagiada por el aspecto premonitor del yo de la persona y el yo más amplio del universo, aceptada en el sentido de su más íntima verdad y no sólo en su aspecto más externo, el descubrimiento de la realidad divina dentro de sí y de las propias posibilidades divinas de la persona; esta es la visión liberadora que nuestras mentes están buscando y esta es la visión que la poesía futura debe proporcionar mediante la forma estética que inspira y el lenguaje que revela (Aurobindo 1994a: 270).

El mundo se está rehaciendo bajo una gran presión espiritual que demanda una nueva amplitud de visión cuya expresión puede no darse desde la tradición literaria del pasado (Coward 1989: 148). La expresión del mundo contemporáneo y su nueva complejidad requieren del nacimiento de una nueva literatura poética sensible a los aspectos internos y externos de esa nueva realidad. El lenguaje pasa a través de ciclos de

nacimiento, crecimiento y decadencia, se paraliza por el apego excesivo a sus tradiciones pasadas o

(...) exhausto en su vigor creativo, se adentra en esa atractiva pero peligrosa fase del arte por sí mismo, que ya no hace de la poesía una elevada y sutil expansión del alma y la vida, sino una indulgencia hedonista y diletantismo de la inteligencia (Aurobindo 1994a: 44).

El reto de los poetas contemporáneos es transcender postulados críticos como “el arte por sí mismo” y redescubrir las fuentes más profundas de la poesía (Coward 1989: 148): no deleitarse en el juego de la retórica de la palabra, sino acercarse a la magia comunicativa esencial de la palabra. Tanto los *rishis* védicos como los poetas místicos griegos son un modelo a seguir a la hora de abrirse a los diferentes matices de la naturaleza y escuchar, de nuevo, las vibraciones de una realidad transcendente que impregna y se integra en la realidad de la naturaleza. Aunando estos dos aspectos en formas nuevas, la poesía del futuro dará lugar a una visión cósmica más amplia:

(...) una experiencia de la divinidad en el mundo y en la persona, de sus posibilidades divinas así como de la grandeza del poder que se manifiesta en lo que es, una elevación espiritual de su pensamiento y su sentimiento y sus sentidos y su acción, una mente psíquica y un corazón más desarrollado, una aspiración de capacidades más divinas y valores más espirituales en la intención y en la estructura de su vida constituye la aspiración de la humanidad, el prospecto ofrecido a ella a través del lento descubrimiento del Ser del universo que se desvela, paulatinamente, de manera más clara (Aurobindo 1994a: 45).

Los poetas que se acerquen más plenamente a esa visión serán los creadores de la poesía del futuro. Dando voz a esa nueva visión de la realidad proporcionarán, como los *rishis* del pasado, los sonidos originarios de los que surja un nuevo lenguaje literario.

La poesía siempre ha cumplido una función en la tradición hindú. El *rishi* es el encargado de hacer explícito su objetivo y función. Como en todo arte, su objetivo no es la imitación fotográfica o realista, ni el embellecimiento idealista de la imagen que presenta: su función es interpretar aquello que yace velado a la conciencia, pero que

está preparado a revelarse cuando es presentado de manera adecuada (Aurobindo 1994a: 20):

A vision shall compel thy coursing breath,
 Thy heart shall drive thee on the wheel of works,
 Thy mind shall urge thee through the flames of thought,
 To meet me in the abyss and on the heights,
 To feel me in the tempest and the calm,
 And love me in the noble and the vile,
 In beautiful things and terrible desire.
 The pains of hell shall be to thee my kiss,
 The flowers of heaven persuade thee with my touch.
 My fiercest masks shall my attractions bring.
 Music shall find thee in the voice of swords,
 Beauty pursue thee through the core of flame.
 Thou shalt know me in the rolling of the spheres
 And cross me in the atoms of the whirl.
 The wheeling forces of my universe
 Shall cry to thee the summons of my name (Aurobindo 1988: LX, CI).

Traspassar las puertas de los diferentes niveles de conciencia, llegar a la constatación desde la experiencia personal de la visión facilitada por el poeta. Reinventar en uno mismo la verdad del universo, proceder a cambiar el mundo personal y cósmico desde el crecimiento de sucesivos ápices de conciencia; facilitar, desde el desarrollo personal, el desarrollo consciente del mundo. Progresivos destellos de conciencia revelando la maravilla del cosmos, descubriendo el origen, la esencia de la vida. A través de la poesía se despiertan músicas calladas que aguardan la señal del director de orquesta personalizado en cada uno de nosotros. La batuta que procede al desvelamiento del conocimiento sólo espera el impulso de la intención, la aspiración y preparación de quien añora el contacto consciente del alma. Encontrar el alma individual y el alma del universo es el objetivo último y sublime que propicia el poeta del verso mántrico, es la meta a la que se tiende en la lectura de *Savitri*.

“Cada nación o pueblo tiene o desarrolla un espíritu en su ser, una forma especial de su alma” (Aurobindo 1994a: 40). Toda acción se transforma en manifestación consciente o inconsciente de este ser interior hacia cuya revelación todo se encamina. El devenir del ser se define como un desvelamiento progresivo de la esencia; la poesía se transforma en prolongación de ese movimiento constante y general de autodescubrimiento. La poesía deviene el alma del poeta que se manifiesta a través de la palabra. Todo poema, todo acto poético se convierte, así, en un intento de revelación de un plano existencial oculto que puja por manifestarse tras el velo de los instrumentos de la Ignorancia. Lo que percibimos, finalmente, en el poema son las palpitaciones de un alma latente que aguarda la transformación espiritual de los niveles más externos del ser, una transformación que permita la retirada de los velos de Maya. La poesía del presente es el paso previo hacia el desarrollo profundo del conocimiento del alma. La poesía futura es su consecuencia necesaria: la manifestación consciente de ese estadio superior y oculto del ser.

La poesía es un acto de acercamiento de dos realidades, la realidad que se percibe como externa y el ser interior, el ser profundo. *Savitri* es el encuentro con la Realidad, el reflejo del estado del futuro que aguarda en las posibilidades del presente. En *Savitri* reconocemos la esencia que conforma la realidad interior y visualizamos la posibilidad de recrear ese mismo estado en una vida dirigida no desde los instrumentos inferiores - la mente, el cuerpo, los sentidos- una media luz que no acierta a alumbrar completamente el camino; una medio penumbra que obliga a equivocarse como medio de alcanzar la sabiduría que guía en tanto no se conoce la fuente de conocimiento. Es necesario integrar en los movimientos vivenciales los diferentes estratos que conforman la persona. Visionar la posibilidad de llegar a la realización completa del ser, la

unificación en la conciencia de los diversos niveles existenciales dirigidos desde su máximo órgano de conocimiento, el espíritu, el Atman interior que espera el encuentro profundo, la comunicación ineludible, con la realidad del otro, de los otros, la existencia que rodea el ser:

Pues aquello que reconoce su ser será más prestamente reconocido por otros. Y, de nuevo, aquello que logra la forma perfecta de su propio carácter innato será más efectivo en formar otros y dejar su sello en la construcción de la mente general de la humanidad (Aurobindo 1994a: 43).

La maduración de los instrumentos, la de-velación en la superficie del nivel del ser que conforma esencialmente a la persona es necesaria en el marco del progreso individual y social, en el desarrollo conjunto de la humanidad. La evolución del individuo repercute en el universo³. Siendo un ápice de la esencia universal, un reflejo único del crisol que conforma el conjunto de la existencia, el desarrollo individual se torna imprescindible para propulsar la evolución general. Los demás seres se reflejan en la esencia del individuo de la misma manera que el individuo se encuentra en la esencia de la humanidad. Sólo desde el desarrollo máximo del proyecto que representa la persona se transmite la vibración más pura, se refleja el color más cristalino que ayude a la configuración del arco iris del que la humanidad es parte. La poesía futura es el fruto artístico que surge de este proceso.

En *The Future Poetry*, Sri Aurobindo delinea cuál es el espíritu ideal de la poesía. Su análisis revela, asimismo, la intención, estilo y contenido de *Savitri*. En su tratado poético nuestro autor expone su ideal de creación describiendo las pautas de la nueva poesía, la poesía que ha de impregnar los umbrales del futuro próximo, un arte poético que refleja el avance evolutivo de la humanidad, el vínculo entre el alma de la

³ Nótese el paralelismo existente entre este punto de vista y la filosofía de Teilhard de Chardin Chardin, T. d. (1965). *El fenómeno humano*. Madrid, Taurus.

persona y su manifestación vital. La misión de la poesía del futuro es “expresar el alma de la persona a sí misma y encarnar en la palabra todo el poder de la belleza que ve” (Aurobindo 1994a: 196). La poesía del futuro es la manifestación del ritmo del alma, la ilustración en la palabra de la Verdad realizada, el descubrimiento del *mantra*, la creación de lo que los rishis védicos denominaron *chandas*, los ritmos que evocan, como veíamos, el movimiento de creación primigenio. *Savitri* es la recreación constante de un lenguaje mántrico: el espíritu ideal de la poesía es la creación de “un supremo lenguaje rítmico que integre todo lo que es finito y confiera a cada uno de los elementos la luz y la voz de su propio carácter infinito” (Aurobindo 1994a: 194).

Un arte poético que transforma el verso en *mantra*, implica, además, una transformación social, es decir, la superación de una sociedad positivista y materialista, atrapada en el mundo de la razón y la materia, del utilitarismo. Indica, además, el inicio de un nuevo paso evolutivo: una vez saciado el conocimiento físico de la creación y habiendo ahondado en el mundo de la mente, la humanidad regresa, finalmente, a una búsqueda de las claves últimas de la existencia desde el espíritu, acercándose a su origen (Aurobindo 1996a: 1-5). La poesía futura es consecuencia necesaria de esta nueva etapa:

Ahora que ya hemos visto minuciosamente cual es la realidad material del mundo en que vivimos y tenemos un cierto conocimiento de la realidad vital de la Fuerza de la que surgimos, estamos, finalmente, empezando a buscar, una vez más, la realidad espiritual, aquello que somos secretamente nosotros y todas las cosas. Nuestras mentes están, de nuevo, intentando concebir el ser, el espíritu de la Persona y el espíritu del universo, intelectualmente al principio, sin duda, pero de ahí al antiguo esfuerzo de la visión, a la realización dentro de nosotros mismos y en todo, no hay un paso muy lejano (Aurobindo 1994a: 195).

El nuevo mundo que ha de nacer de este impulso es un mundo donde reine el ser interior del individuo, el Atman, la realidad suprema, la Verdad, Libertad, la Unidad, la

Voluntad y el Poder, el Amor y el Deleite universal, la Belleza universal y eterna, la Luz suprema y la Armonía, la Bienaventuranza, *Sachchidananda*:

Pero esta nueva visión no será como en los antiguos tiempos algo hieráticamente remoto, místico, interior, protegido del profano sino, más bien, una visión que permitirá atraer estos dioses de nuevo a una intimidad cercana y familiar con nuestra tierra y encarnarlos, no sólo en la esencia de la religión y la filosofía, no sólo en los más elevados vuelos del pensamiento y el arte sino, también, tanto como sea posible, en la vida y en la acción ordinaria de la persona (Aurobindo 1994a: 195).

Sri Aurobindo propone la creación de un tipo de poesía que no se muestre alejada de la vida terrena u oscura en su expresión, sino una creación poética que integre los diferentes aspectos que conforman la realidad, incluyendo la realidad espiritual (Sethna 1970: 41, 51; Aurobindo 1972a). Sri Aurobindo señala que la poesía está abierta a todo el ámbito de la existencia, a la divinidad, a la naturaleza, a la persona, al mundo de lo finito y lo infinito (Aurobindo 1994a: 189). El poeta moderno tiene perfectamente derecho a lanzarse en cualquier dirección y romper los moldes erigidos por los poetas del pasado y su tradición; debe reclamar todos los elementos de la existencia como su tema creativo, puede desear hacer de la poesía algo más íntimo con la vida, pero debe regresar a las fuentes creativas del Ananda del espíritu, dar forma a la vida a través de la visión que surge de una “conmovida identidad con la fuente más profunda de la existencia, con el origen más íntimo de la visión del poeta” (Aurobindo 1994a: 236-7).

Las palabras de Sri Aurobindo justifican las constantes referencias a un lenguaje cotidiano, la aparición del lenguaje científico, el guiño a la modernidad y la cultura occidental (Purani 1970: 62; Nagarajan 1973: 236-238; Narasimhaiah 1989: 87), su tan gastado *occidentalismo* –de acuerdo a una cierta área de la crítica oriental. El porqué de

un nuevo lenguaje más cercano, su necesidad y contraste con las antiguas formas de composición deviene claro en el siguiente comentario:

Pues en las eras previas estos asuntos eran Misterios que los hombres dejaban a la minoría, a los iniciados y, así, perdieron, finalmente, la visión de los Misterios; *pero el empeño de esta nueva mentalidad es revelar, divulgar y traer cerca de nuestra comprensión todos los misterios*, (...) y este giro hacia una realización abierta puede muy bien llevar a una era donde la persona, como raza, intentará vivir en una Verdad más grande que la que ha gobernado, hasta ahora, nuestra especie (Aurobindo 1994a: 195). Énfasis añadido.

El poeta ilustra esta posibilidad en la unión de Savitri y Satyavan. “The Everlasting Day” es el canto que describe el día de la superación de la muerte y la llegada a un nuevo estadio de evolución, al umbral de la vida divina.

Sri Aurobindo escribe: “La poesía puede recuperar algo de su antiguo prestigio sagrado” (Aurobindo 1994a: 196). Es decir, la poesía puede volver a ser el lenguaje de los nuevos hierofantes, los nuevos reveladores de la verdad divina, aquellos que escriban la sinfonía del alma, que saquen los acordes del arpa de la divinidad –aludiendo al símbolo de las Upanishads recogido por nuestro autor en *Savitri*- (Aurobindo 1994a: 196) que permitan abandonar el oscurantismo afincado en una visión exclusivamente materialista de la existencia:

Thou shalt discover the one and quivering note,
And cry, the harp of all my melodies,
And roll, my foaming wave in seas of love.
(...)
Hearts touched by thy love shall answer to my call,
Discover the ancient music of the spheres
In the revealing accents of thy voice
And nearer draw to me because thou art:
Enamoured of thy spirit's loveliness
They shall embrace my body in thy soul,
Hear in thy life the beauty of my laugh,
Know the thrilled bliss with which I made the worlds (Aurobindo 1988: LX, CI).

La posibilidad del retorno de una creación poética propiciada por el *rishi* contemporáneo necesita, como ya apuntábamos anteriormente, una revolución de pensamiento y una revolución de la sociedad, llevar a la superficie de la conciencia el estado profundo del ser, un estado que la humanidad debe revelar en estadios consecutivos de su evolución. Los errores y desastres del presente son los coletazos de una etapa que está anunciando su propio fin y el comienzo de una nueva era. Esta era aparece anunciada en la obra del autor, en *Savitri*, una era en la que el ser humano se acerque con nuevo ímpetu al desarrollo de su esencia, sus capacidades infinitas, el encuentro con el elemento sagrado que configura su ser:

A soul shall wake in the Inconscient's house;

The mind shall be God-vision's tabernacle,
The body intuition's instrument,
And life a channel for God's visible power.

All earth shall be the Spirit's manifest home,
Hidden no more by the body and the life,
Hidden no more by the mind's ignorance;
An unerring Hand shall shape event and act.

The Spirit's eyes shall look through Nature's eyes,
The Spirit's force shall occupy Nature's force (Aurobindo 1988: LX, CI).

“La humanidad, saciada con los niveles inferiores, está volviendo su mirada, una vez más, hacia las alturas” (Aurobindo 1994a: 197). La misión del poeta será elevar la mirada de sus congéneres hacia una realidad más amplia, una reinterpretación del pasado y el presente desde la voz del *Atman*, una proyección hacia lo eterno y divino en sí mismo y lo que le rodea. Sri Aurobindo señala que en el presente momento histórico:

(...) se está empezando a ver que sólo en algún gran despertar del ser espiritual de la persona se encuentra aquella verdad aún no vivida y ese gran infinito a alcanzar. (Aurobindo 1994a: 197)

La poesía será una de las herramientas que permitan a la persona desprenderse de las máscaras superficiales, lo ya no válido, y adentrarse en la realidad de su ser verdadero, ganando, desde el conocimiento de sí misma, un mayor dominio de su ser. Correr los velos que separan las diferentes fronteras de la conciencia es una de las funciones de la poesía.

Sri Aurobindo insiste en la integración de los diferentes niveles del ser: no la anulación, sino el acompasamiento de los diferentes ritmos que lo conforman. Por tanto, si bien es necesaria una preocupación material y física, un pensamiento racional y lógico que analice el funcionamiento de las cosas, también se requiere el lado analógico, una visión sintética, holística, una visión que se acerque al carácter esencial de la mirada del alma:

Ahora estamos dejando atrás la obsesión física y volviendo a la conciencia de que hay un alma y un yo más amplio dentro de nosotros y el universo que busca expresión aquí en la vida y el cuerpo (Aurobindo 1994a: 198).

El retorno a una visión más espiritual de la existencia no significa, como decíamos, un rechazo a la vida y sus componentes activos tal y como los conocemos:

(...) la mentalidad de hoy en día insiste también, e insiste con todo el derecho, en la vida, en la humanidad, en la dignidad de nuestro trabajo y acción. Ya no tenemos por más tiempo una lucha ascética con nuestra otra tierra, sino que, más bien, se debe beber completamente de su regazo de belleza y poder y se debe elevar su vida a una grandeza más perfecta. Aditi (Aurobindo 1994a: 198).

O, desde los versos de *Savitri*, “The Spirit shall look out through Matter’s gaze, And Matter shall reveal the Spirit’s face” (Aurobindo 1988: LX, CI).

La poesía, como el amor, posibilita el acercamiento entre diferentes centros de conciencia, su conocimiento y comunión⁴. Diferentes centros de conciencia acercándose ante la vibración común de la poesía, vibraciones que despiertan el recuerdo de una esencia común. La poesía describe el ascenso y el sacrificio del alma humana en el camino de reconocimiento de sí misma, el abandono de la inercia, la ignorancia, el sopor de la muerte y el acercamiento a los ecos profundos de una música olvidada, dormida y latente que aprovecha los resquicios de la mente y lo vital para filtrar los colores de una canción nueva, la del reencuentro del individuo con su esencia. En definitiva, la presencia del ser real en todos y cada uno de los niveles existenciales de la persona, en cada uno de los arcos de una curva ascendente que vuela en busca constante de sí misma. La poesía es un elemento de aproximación hacia el alma.

La poesía del futuro revelará la cara oculta del ser, el matiz intuitivo que impregna la mente, los sentidos, la materia, el matiz que impulsa a la persona a percibir posibilidades más amplias que las presentes, realidades más ricas que las marcadas por la frontera actual de conocimiento. La poesía del futuro se acercará en su vuelo a los límites de la *sobremente* y de ahí a la *supermente*, para traer los rayos profundos y luminosos de la verdad, los poderes del ser en contacto constante con su origen, la fuente de la que procede el agua que siembra su conocimiento. Y Sri Aurobindo anticipa, una vez más:

Una poesía de este tipo no necesita ser, en absoluto, algo remoto y elevado o bella y delicadamente intangible, o no eso únicamente, sino que acercará, además, lo más elevado, lo hará cercano y visible, cantará amplia y bellamente todo lo que ha sido cantado, todo lo que somos desde el cuerpo externo hasta el mismo Dios y el Ser, lo finito y lo infinito, lo pasajero y lo Eterno, pero con una nueva visión que reconcilie y fusione, y que transforme en algo diferente de lo que ha sido para nosotros, incluso aunque sea lo mismo (Aurobindo 1994a: 201).

⁴ Hemos realizado un estudio al respecto en Real Najarro, O. (1999). Savitri o la Transcendencia del Amor y el Erotismo. Acercamiento a la Poesía Indoanglia del s. XX. *El Amor y el Erotismo en la Literatura*. U. d. Salamanca. Salamanca, Caja Duero: 741-747.

“La poesía del futuro lo será del cielo y la tierra, de todos los niveles del ser”, los arropará en sus versos, no limitándose a ningún estrato y no dejando ningún estrato fuera de sí. Aún más:

Asumirá y transformará los secretos de los antiguos poetas y encontrará nuevos secretos no descubiertos, transfigurará los antiguos ritmos a través de la insistencia de la voz de su más profundo y sutil espíritu y creará nuevas armonías características, revelará otros grandes poderes y espíritus del lenguaje, procediendo desde el pasado y el presente y, sin embargo, no siendo limitada por ellos o su gobierno y formas y canon, sino quedando dentro del alcance de su mismo arte poético modificado y perfeccionado (Aurobindo 1994a: 201).

La poesía será una herramienta, un modo de expresión de un ser que progresa en el autodescubrimiento de sí mismo y en la manifestación consciente de su esencia. La poesía será la manifestación del *mantra*. Pasemos, a continuación, a analizar cuáles son los elementos que favorecen la transmutación de una leyenda ancestral en el lenguaje mántrico que constituye el símbolo del *Savitri* aurobindiano.

REFERENCIAS:

- Aurobindo, S. (1972a). *Letters on Savitri*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1988). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books.
- Aurobindo, S. (1994a). *The Future Poetry*. Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996b). *The Secret of the Veda*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Chardin, T. d. (1965). *El fenómeno humano*. Madrid, Taurus.
- Coward, H. (1989). "Language in Sri Aurobindo." *Journal of South Asian Literature* 24(1): 191.
- Dyczkowski, M. S. G. (1987). *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. Albany, State University of New York Press.
- Nagarajan, S. (1973). The Literary Criticism of Sri Aurobindo. *Contemporary Relevance of Sri Aurobindo*. K. Gandhi. Delhi, Vivek Publishing House: 343.
- Narasimhaiah, C. D. (1977). *Search for Values in Literary Criticism*. Seminar on Australian and Indian Literature.
- Narasimhaiah, C. D. (1989). "Aurobindo: Inaugurator of Modern Indian Criticism." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 87-103.
- Purani, A. B. (1970). *Sri Aurobindo's Savitri. An Approach and a Study*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Real Najarro, O. (1999). Savitri o la Transcendencia del Amor y el Erotismo. Acercamiento a la Poesía Indoanglia del s. XX. *El Amor y el Erotismo en la Literatura*. U. d. Salamanca. Salamanca, Caja Duero: 741-747.
- Roy, S. (1991). *Consciousness and creativity : a study of Sri Aurobindo, T.S. Eliot, and Aldous Huxley*. New Delhi, Sterling Publishers.
- Sethna, K. D. (1970). *Sri Aurobindo. The Poet*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education.

Srinivasa Iyengar, K. R. (1961). *Indian Writing in English*. London, Asia Publishing House.

Verma, K. D. (2000). *The Indian imagination : critical essays on Indian writing in English*. New York, St. Martin's Press.

XIII. *Savitri* o la transmutación de la leyenda en símbolo

Aquello que para la mente occidental es mito e imaginación es, aquí (en la India), un hecho y una característica de la vida de nuestro ser interior, lo que allí (en Occidente) es una bella idea y especulación poética es, aquí, algo constantemente presente en la conciencia y en la experiencia (Aurobindo 1995b: 268).

Accomplice of her cosmic huge pretence,
His semblances he turns to real shapes
And makes the symbol equal with the truth:
He gives to his timeless thoughts a form in Time (Aurobindo 1988).

La palabra poética y la simbología devienen un encuentro y renovación de la experiencia espiritual en *Savitri*. El ser humano siente la necesidad de expresar simbólicamente aquello que escapa a su entendimiento meramente racional y lo hace dando forma a un mundo de significación mística a través de la palabra, creando lazos entre lo finito y lo infinito, la conciencia humana y divina, buscando fuentes de inspiración que ayuden a develar e integrar el conocimiento profundo alojado en su ser interior. *Savitri* es el símbolo que recupera para el nuevo milenio el legado místico y misterioso de los Vedas a través de la visión de Sri Aurobindo. *Savitri* es un canto del espíritu hacia el espíritu, del Atman a Brahman, una invocación al plano de conciencia místico que mora en los cuerpos sumidos en la mente y los sentidos, olvidando la verdad de su ser completo. El poema revela la imagen del espíritu: la obra poético-filosófica de Sri Aurobindo ilustra la presencia de la divinidad no como *una idea* fruto de la elucubración intelectual, sino como *una experiencia* (Aurobindo 1972a: 738; Aurobindo 1995a: 249). Las palabras de Sri Aurobindo se pierden en el eco de conocimientos ancestrales, provocando una reverberación necesaria en los continentes nuevos

del presente. Todo lo que está ya ha sido, pues es ser y fruto del espíritu¹ (Aurobindo 1996a: 653). M. Lurker comenta:

Los éxitos indiscutibles en los campos de la investigación, la técnica, las ciencias naturales y la medicina hacen olvidar que existe todavía algo que subyace bajo la superficie de lo fenoménico, que escapa a la comprensión intelectual y que, en definitiva, es inexplorable con los medios que utiliza, actualmente, la razón. Simultáneamente, se extiende la idea de que el pensamiento conceptual analítico no es el único instrumento que utiliza la razón: son necesarios instrumentos complementarios representados por el pensamiento imaginativo y sintético. Se multiplican las voces que proclaman que el sentido de los fenómenos no está en ellos mismos sino en algo que los trasciende: todo cuanto se puede captar e investigar con los sentidos está inserto en un mundo mayor, oculto a esos mismos sentidos (Lurker 1992: 7).

La simbología es el medio que *actualiza* la visión espiritual de la realidad. La simbología permite revelar el *mysterium tremendum* que envuelve a la poesía mística, la *majestas* que emana de la presencia de un poder transcendente, el *mysterium fascinans* en el que se desarrolla la completa perfección del ser (Eliade 1961: 9). Si convencionalmente se ha considerado lo sagrado como una realidad radicalmente diferente a lo cotidiano o “natural” (Eliade 1961: 10), en Sri Aurobindo ambas realidades se entrelazan inexorablemente desde su experiencia yóguica. La poesía y la simbología que la envuelve son el medio de transmisión de experiencias difícilmente comunicables, son el medio que mejor encarna la verdad del espíritu.

El carácter simbólico de *Savitri* está presente en los versos, en los títulos de los cantos y los libros, en los nombres de los personajes, en sus vivencias, en el argumento. La trama admite una interpretación relativamente simplista si nos detenemos en el significado aparential del texto: el viaje de búsqueda, el encuentro amoroso y el reto final a la muerte. Sin embargo, la leyenda de *Savitri* ya tiene connotaciones ampliamente simbólicas en la

¹ Como ya vimos en la presentación de *Savitri* como mapa existencial de Sri Aurobindo, el poeta insiste, constantemente, en que cada nivel del ser lleva en sí mismo la simiente del nuevo estado que le sucede, al igual que la esencia del plano que lo antecede.

misma epopeya que la ve nacer, el *Mahabharata*, y adquiere un nuevo nivel de profundización e interpretación en el poema de Sri Aurobindo:

Todo *Savitri* es, de acuerdo al título del poema, una leyenda que es un símbolo y su canto inicial es, se puede decir, un comienzo clave y una anunciación (Aurobindo 1995a: 247).

La simbología es el instrumento que permite transmitir la realidad espiritual y la experiencia mística, realidades y experiencias que no forman parte del recuerdo de la historia vivencial común. La analogía y la metáfora son fundamentales para la comunicación de las experiencias místicas a quien no comparte esa vivencia en su cotidianidad. Como ya señala S. Phillips, los místicos son seres humanos que, como tales, pueden utilizar las experiencias que tienen en común con sus congéneres, las formas compartidas de vida y el habla cotidiana para forjar significados especiales. La recombinación de sentidos cotidianos es la que acerca la experiencia del místico al no-místico (Phillips 1989: 40).

En 1939 Sri Aurobindo señala que, incluso en el *Mahabharata*, la historia de *Savitri* es simbólica, si bien la interpretación popular asume la historia como una simple leyenda de fidelidad conyugal. Sri Aurobindo comenta que “Satyavan es el símbolo del Alma que ha descendido al Reino de la Muerte y Savitri es la Diosa de la Luz Divina y el Conocimiento que desciende para redimir a Satyavan de las garras de la Muerte” (Nirodbaran 1966: 155).

Nuestro autor amplía la explicación del significado simbólico de la leyenda:

La leyenda es una más de los muchos mitos simbólicos del ciclo védico. Satyaván es el alma que transporta la verdad divina del ser, pero que ha descendido al dominio de la muerte y la ignorancia; Savitri es la Palabra divina, la hija del sol, la diosa de la suprema Verdad que desciende a la tierra y nace para salvar; Aswapathy, el Señor del Caballo, su padre humano, es el Señor de *Tapasya*, la energía proporcionada por la labor espiritual que ayuda a elevar a la persona desde los planos mortales a los inmortales; Dyumatsena, el Señor de las Huestes Doradas, padre de Satyavan, es la Mente Divina que ha caído, ciega, perdiendo la perspectiva de su reino celestial y la visión de su reino de gloria (Iyengar 1985).

Como ya vimos anteriormente, de acuerdo a la interpretación crítica de Sri Aurobindo, los personajes no son una mera alegoría o la personificación de cualidades, sino encarnaciones o emanaciones de “Fuerzas conscientes y vivas” con las que se puede entrar en contacto y que asumen una forma humana para ayudar a la persona, mostrándole el camino desde un estado mortal a una conciencia divina y una vida inmortal² (Aurobindo 1971: 328). Un claro ejemplo es el personaje de Savitri y su identificación con la figura del avatar en el análisis de Sri Aurobindo. El avatar es un símbolo y una realidad en la tradición hindú. De acuerdo a nuestro autor, Cristo, en un contexto cristiano, reúne esas tres características y es uno de los avatares de los que tenemos noticia desde un punto de vista histórico y no sólo mitológico. Por lo tanto, los personajes no forman sólo parte de un pasado mítico: son, simultáneamente, poderes simbólicos y seres reales.

Al reelaborar el mito de Savitri como centro de su poema épico, Sri Aurobindo acude, una vez más, al complejo contexto literario de la India planteando una cuestión recurrente en el ámbito de la crítica literaria: la incidencia de la tradición india en la escena contemporánea y la vigencia de los mitos (Harrex 1977: 83). La presencia de los temas mitológicos y su tratamiento en las literaturas indias modernas revela que su contenido mitológico es epígono de las antiguas tradiciones y, simultáneamente, su utilización como base argumental de creaciones contemporáneas constituye un matiz distintivo del siglo XX. En el vocabulario crítico de la mayor parte de las literaturas de la India existe el término *Pauranika*, derivado de la palabra *Puranas* –mitos– que se distingue del término *Aitihasika* o histórico. Si bien los escritores de la antigüedad y los que preceden la época post-colonial no parecen realizar distinción alguna entre ambos términos, los escritores contemporáneos tienden a separar la mitología de la historia (Harrex 1977: 83).

² Los comentarios realizados por Sri Aurobindo respecto a Savitri en la revista *Mother India* aparecen ampliamente ilustrados en la obra de Srinivasa Iyengar, *Sri Aurobindo. A Biography and a History*.

Contrariamente a la percepción popular que postula un paulatino declive de la literatura mitológica con la llegada de la modernidad y la tematización de la historia y de la ciencia como cuerpos de verdadero conocimiento, la literatura mitológica en la India se caracteriza por su presencia constante: la encontramos como parte de una tradición residual en la mayoría de sus idiomas, con una posición importante en sánscrito, nepalés, oriya, tamil, telugu, asamés, marathi o sindhi, y como corriente dominante en aquellas lenguas que han estado bajo una fuerte influencia occidental, en cuyo caso los escritores mantendrán una actitud crítica respecto a los temas y formas tradicionales. Si bien el interés hacia la mitología y la utilización de los mitos o temas mitológicos varía en cada uno de los idiomas de la India, su carácter pan-indio no es cuestionable por su ausencia en la literatura de ciertas lenguas: la distribución temática de los mitos varía junto a factores como la religión de los protagonistas o de la audiencia y los ideales literarios dominantes en las condiciones sociopolíticas del momento (Das 1995: 125).

Los principales elementos mitológicos derivan de la literatura épica sánscrita, los puranas y la literatura budista, y han creado estructuras de percepción de la realidad que dan lugar a las alegorías, las fábulas y las parábolas, los tipos y los arquetipos que protagonizan la literatura del país. De acuerdo a Sisir Kumar Das³, esas estructuras forman parte de la psique de la comunidad literaria, independientemente de los niveles de educación, la ideología o la religión que los divide:

Su presencia en el subconsciente y el inconsciente de la comunidad se manifiesta, parcialmente, en los proverbios y en las expresiones y en ciertos elementos léxicos en los que yacen dormidos los mitos, en ocasiones casi en formas irreconocibles, sólo recuperando la vida tras el toque mágico de la persona adecuada. Son parte de la estructura semántica del lenguaje y son el material que penetra en los lenguajes creando, a menudo, ambigüedad y malos entendidos (Das 1994: 125).

³ Sisir Kumar Das es el presidente de la Sahitya Akademi o Academia de Literatura India en el año de publicación de su *Historia de la Literatura India*.

Los mitos actúan como elemento de cohesión en la cultura de la India, trascendiendo las fronteras creadas por la historia particular de cada región; superan las diferencias religiosas y se convierten en la herencia cultural de la sociedad (Das 1995: 126-127). Los temas mitológicos son recurrentes en el drama y la poesía, y raramente utilizados en las narrativas en prosa. La novela, por ejemplo, se adapta al tema mitológico si éste es narrado alegóricamente. Por otra parte, la utilización de numerosos temas mitológicos en la literatura india no es un indicador de deterioro o de falta de capacidad innovadora: la continuación de la tradición literaria se realiza mediante nuevas creaciones que surgen de un material literario común (Das 1995: 127).

En cuestión de popularidad, si no de importancia, la historia de Savitri ocupa un segundo lugar respecto al tema de Sita. Savitri, la historia de la princesa que reta al dios de la muerte, Yama, consiguiendo rescatar del averno a su esposo, Satyavan, ha hecho que sea canonizada por los hindúes como una de las *sati* o mujeres afamadas por su fidelidad y devoción hacia su esposo. Su historia ha motivado múltiples creaciones literarias y artísticas a lo largo de la historia de la literatura de la India, inclusive en el precedente siglo XX. Si bien encontramos creaciones en asamés, bengalí y marathi, la obra de Sri Aurobindo, realizada en inglés, marca un hito en la historia del tema de Savitri:

Savitri es una de las creaciones más profundas de la literatura india del siglo XX. Su subtítulo, *A legend and a symbol*, indica su naturaleza filosófica: es un caminar épico interior, la descripción de la dimensión mística, espiritual y psíquica de la persona. Su tema principal es la persona, la muerte y la inmortalidad descritas dentro de la tradición épica de occidente, así como del sánscrito. Se pueden percibir los ecos de Milton, los elementos estructurales de Homero, Valmiki, Virgilio y Dante, pero temáticamente es, en esencia, una epopeya india (Das 1995: 129).

Sisir Kumar Das coincide con autores como Ananda Reddy o A.B. Purani al señalar que, ya desde los versos inaugurales del poema, se percibe el carácter mayestático de la obra.

El verso inicial, “It was the hour before the Gods awake”, ha sido repetidas veces analizado como una de las frases que ilustra la profundidad simbólica, filosófica y poética del poema. Como ya vimos, las acciones de *Savitri* son principalmente internas. A pesar de ser una obra épica, su estructura temática no se caracteriza por la presencia de innumerables batallas externas donde participan sus personajes. Las batallas que se libran en la obra de Sri Aurobindo son batallas internas de autodescubrimiento. Sus personajes reflejan los diferentes planos de conciencia que conforman la compleja realidad del ser, el ser del mundo y el ser individual:

El *Savitri* de Sri Aurobindo, con doce libros y una extensión que sobrepasa las dos obras épicas de Milton, amplía la leyenda del *Mahabharata* y le confiere renovados niveles de simbolismo. Manteniendo en esencia el argumento original, ilustra la historia de la aventura de la conciencia, el caminar de la persona en su viaje de transcendencia de las limitaciones del plano físico y mental, la superación de la muerte, el descenso del poder divino a la tierra y la posibilidad de redimir el alma humana de la muerte (Das 1995: 129).

Sri Aurobindo define el mito como una historia arquetípica que adapta su forma y sus personajes a las diferentes épocas en las que se re-crea, repitiéndose a sí mismo, incesantemente, en cada persona y cada momento (Aurobindo 1994a: 223). El mito, al igual que las leyendas, puede estar situado en el pasado, pero es, en esencia, eterno y universal:

The Past is also Now,
What was is also a living event (...)
Two fold unity of Then and Now,
It fulfills its mystery (...)
The moment is realized,
It is the festival of the Gods (Aurobindo 1988).

Sri Aurobindo utiliza en *Savitri* el mito religioso integrado en la leyenda secular, no la alegoría religiosa o filosófica que caracteriza los Puranas. Desde su perspectiva, las leyendas seglares son *sencillas* y ofrecen la posibilidad de crear obras de “infinita dulzura y sentimiento”. Los grandes artistas de la tradición india han logrado crear, a partir de ellas,

obras dramáticas y epopeyas “de la más delicada ternura o la más elevada pureza” (Aurobindo 1972: 150). Por su parte, nuestro autor concibe los mitos religiosos como

Un tipo de poesía dirigida a una construcción mental particular (...) en la que una fuerte inclinación metafísica hacia la religión se combina con una tendencia imaginativa que busca en el símbolo un contexto para la religión y un escudo contra el espíritu del dogma (Aurobindo 1972: 149).

Sri Aurobindo diferencia el mito hindú del mito griego. El mito hindú no comparte la cálida pasión del mito griego, sino que responde a un tipo de mentalidad que resalta la exaltación espiritual: “no recubre la superficie de la tierra con la belleza perecedera, sino que busca en las profundidades”(Aurobindo 1972: 149). Esta diferencia literaria está fundamentada en las características intrínsecas de los temperamentos de ambos pueblos: mientras que el temperamento griego responde a un marco vital, el hindú es *supravital*. Dicho de otro modo: el uno es físico, el otro metafísico. Nuestro autor precisa:

El mito hindú no tiene la vida apasionada del mito griego. La mente hindú era demasiado austera e idealista como para ser suficientemente sensible al rico colorido poético inherente en el crimen y en el pecado y en la pasión embriagadora; un Edipo o un Agamenón están, por lo tanto, fuera de su línea creadora (...) (los mitos hindúes son) inferiores en calidez y color y en la vida intensa y en el gusto hacia lo terreno que tienen los griegos; tenían una exaltación y un encanto espiritual superior; no buscaban revestir la superficie de la tierra con la belleza imperecedera, sino algo más profundo en la cálida esencia de las cosas, y en su órbita cíclica de pensamiento circunnavegaban hacia las bases más ocultas de la existencia y se dirigían hacia los más elevados, casi invisibles arcos de posibilidad ideal. (...) La diferencia entre el temperamento griego e hindú es que uno era vital, el otro supravital; uno físico, el otro metafísico; uno sensible a la luz del sol como su ambiente natural y unido a su alegre actividad, el otro contemplándolo como un velo dorado que escondía elementos hermosos y maravillosos a los que aspiraban (...) De ahí la enorme diferencia de nivel entre las diferentes leyendas o de la misma leyenda en diferentes manos (...). (Aurobindo 1972: 150-151).

El poeta añade:

Tomar los antiguos mitos con una mano reverente y limpiarlos de innecesarios aditamentos hasta que brillen con parte de su antigua fuerza, simpleza y profundidad de bellos y solemnes significados es una ambición que los poetas indios de hoy en día quieren y pueden hacer con todas sus fuerzas (Aurobindo 1972: 150-151).

Las palabras de Sri Aurobindo encuentran una clara ilustración en su re-creación de *Savitri*. Herbert Read comparte con el poeta la visión del mito legendario como integrador de

un modo de conocimiento ancestral, que responde a un tipo de mentalidad holística y que utiliza, para expresar su visión, un lenguaje diferente al científico o materialista:

Cuanto más penetra la ciencia en el misterio de la vida, más regresa al mundo mitológico. Me refiero, en particular, a la ciencia de la psique individual, donde toda ciencia culmina, pues no conocemos nada hasta que nos conocemos a nosotros mismos. Y cuanto más aprendemos acerca de nosotros, a través de los métodos objetivos de observación y análisis, más nos damos cuenta de que nuestro conocimiento ya está cristalizado en los antiguos mitos (...). Los mitos que estaban muertos entonces están vivos de nuevo y puede que, en el transcurso del tiempo, todos los antiguos dioses y héroes que durante siglos ocuparon y serenaron las mentes de las personas, regresen y adopten sus funciones simbólicas (citado en Nandakumar 1962: 308).

Por otra parte, Bedyayev, en su libro *The Meaning of History*, observa:

La conciencia humana refleja y repite los procesos históricos y cosmogónicos de la naturaleza que, en sus primeros estadios, adoptan la forma de la mitología. La conciencia mitológica está, así, repleta de mitos cósmicos en los que la persona se revela como un ser natural relacionado con los espíritus de la naturaleza. Estos mitos también revelan los vínculos que unen a la persona con los procesos primarios de creación y formación del mundo que se retraen más allá de la consolidación de la materia de la que la ciencia, más tarde, fecha su estudio de la evolución del mundo... La mitología es la fuente original de la historia humana (citado en Nandakumar 1962: 308).

En la reelaboración de la leyenda de *Savitri*, Sri Aurobindo no sólo refleja, desde un punto de vista espiritual, los procesos primarios de creación y formación del mundo, sino también el futuro del mundo y el destino espiritual de la persona, tomando como punto de partida diferentes perspectivas que pueden ser adaptadas a través del mito: nos referimos a la perspectiva alegórica, moral y psicológica. Sri Aurobindo adopta una perspectiva simbólico-analógica para describir el ascenso épico del alma humana. Desde este punto de vista, el mito védico y la historia del *Mahabharata* se convierten en una profecía y una promesa de la transformación de la vida de la tierra en una vida divina⁴. *Savitri* es sinónimo del amanecer de la conciencia humana hacia un nuevo nivel de desarrollo, la constatación de que, latentes en el ser humano, existen niveles de realidad aún no materializados en su conciencia; la

⁴ Para ampliar nuestro conocimiento de la visión del poeta acerca del *Mahabharata* contamos con Aurobindo, S. (1991). *On the Mahabharata*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

constatación de que la revelación de la divinidad implica descubrir el ser completo de la persona, el ser que yace bajo la cumbre del iceberg de la conciencia actual.

El simbolismo de Sri Aurobindo se caracteriza por el alto grado de influencia ejercido por el *dhvani* o arte de la evocación o capacidad de sugerencia de la poética india⁵ (Kallury 1989: 2). El ejemplo más excelso de poesía simbólica abstracta son los Vedas (Kallury 1989: 3). *Savitri* es el epígono de esta clase de simbolismo cuyo origen reside en la necesidad de representar fenómenos psicológicos y espirituales no comunes, de sugerir la presencia de un nivel espiritual latente en la conciencia de la persona y al que se despierta desde la sugerencia poética tal y como es concebida en la literatura india (Kallury 1989: 1).

El simbolismo de la poesía india tiene su origen en la teoría *dhvani* (Malik 1998: 15) de la poética sánscrita. El primer verso del *Dhvanyaloka* (Gerow 1977: 252; Hogan 1996: 4) ya establece la cualidad poética *dhvani* o capacidad de sugerencia, evocación, como la esencia de toda la poesía. Syamala Kallury señala que la característica primordial del poema que *sugiere o evoca* es que la palabra expresada revela un sentido inexpressado más profundo (Kallury 1989: 2). Sushil Kumar De describe la cualidad poética *dhvani* como “algo singular y diferente a los elementos denotativos del poema tanto en orden como en esencia” (De n.d.: 143). Por otra parte, contrariamente a lo que sería esperado por los escritores simbolistas occidentales (Kallury 1989: 2), Ananda Vardhana señala que el *dhvani* no es una cualidad mística –en el sentido de inaprehensible- sino que puede ser propiamente definida y comprendida (De n.d.: 144).

⁵ Mark S.G. Dyczkowski señala que en el *Dhvanyāloka –Mirror of Sugestión-* Ānada Vardhana y Abhinavagupta exponen la teoría de que el alma de la poesía es su poder de sugerencia a través del cual se transmite el sentimiento al lector Dyczkowski, M. S. G. (1987). *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. Albany, State University of New York Press.

La sugerencia es una forma de aludir a la realidad evocando la esencia espiritual que la impregna, produciendo un cierto deleite o *rasa* que conmueve el alma y transporta a la persona a su origen. La sugerencia, *dhvani*, no es algo místico en el sentido de indefinible o incognoscible pues remite al alma, estadio desde el que se puede conocer integralmente la realidad. Sri Aurobindo y su poema *Savitri* son uno de los exponentes contemporáneos más relevantes de esta técnica ya utilizada en tiempos védicos (Kallury 1989: 2).

Siguiendo a S. Kallury (Kallury 1989: 2), si bien puede construirse una teoría del simbolismo aurobindiano sobre el conjunto de variadas ideas que expresa acerca de la espiritualidad, el misticismo, la filosofía, la belleza y la música en la poesía⁶, debe señalarse que no es un poeta simbolista “consciente” en el sentido en que lo son los poetas simbolistas franceses. La expresión simbolista llega a Sri Aurobindo de una manera espontánea y ocasional. Sus ideas sobre la poesía sobremental, la poesía del *mantra* y su trasfondo de herencia espiritual india, su conocimiento y creencia en los Vedas y las Upanishads añaden un toque indio único al simbolismo de la poesía de Sri Aurobindo. Existe una clara diferencia entre el enfoque aurobindiano acerca de la poesía, la poética, el arte, la literatura y el simbolismo y el enfoque occidental del siglo XX: las ideas que Sri Aurobindo expresa tienen una perspectiva inconfundiblemente espiritual. Si los poetas occidentales y franceses se concentran en la belleza como una abstracción, para Sri Aurobindo, “la Belleza, el Misticismo y la Música son concretas y reales, y parte de su toda integrante conciencia Supramental” (Kallury 1989: 13).

⁶ Encontramos suficientes comentarios acerca de la técnica y la creación presentes en *Letters on Poetry, Art and Literature*, por no citar *The Future Poetry*. En el capítulo dedicado a la creación desarrollamos este aspecto.

Savitri refleja los avances poéticos realizados por Sri Aurobindo: es la expresión conjunta de su visión de la existencia y la reelaboración, desde su propia experiencia, de los conceptos espirituales y psicológicos de las escuelas de la tradición india. No obstante, es imprescindible señalar que su poesía revela una mezcla única de tendencias, formas y técnicas de creación literaria tanto orientales como occidentales (Kallury 1989: 13). El uso del *blank verse*, el ritmo distintivo de la poesía inglesa, y su simbiosis con la estructura del verso upanishádico o de Kalidasa son una buena muestra de ello.

Asimismo, ya comprobamos en el estudio de la Modernidad en *Savitri* que Sri Aurobindo construye su gran obra épica con una mezcla de imágenes científicas y tecnológicas contemporáneas que ayudan a transmitir su mensaje espiritual, su visión de la realidad desde el espíritu, con una materialidad y concreción propia de la palabra mística, de la poesía futura revelando la presencia espiritual incluso en los más insospechados rincones de la vida moderna; y comprobamos, asimismo, que la modernidad convive con las imágenes psicológicas profundas ya presentes en los Vedas, imágenes y símbolos que despiertan los arcanos del subconsciente, obligándole a reconciliarse con una esencia que espera, para materializarse en acto, la instauración paulatina del conocimiento a través de la unión con el espíritu. Uno de los instrumentos que ayudan a revelar los símbolos del espíritu, a potenciar la unión de la esencia de la persona con la esencia universal, el conocimiento del yo profundo, es el *yoga*. Los personajes de *Savitri* son los símbolos que guían en el viaje interior hacia el descubrimiento de los numerosos planos de conciencia que acercan al yo profundo, el *Atman*, el elemento último de la jerarquía existencial en la realidad fenoménica. Asimismo, la lectura de *Savitri* se transforma en yoga para quien se acerca a sus versos (Reddy 1997: 80) o, dicho de otra manera, en una herramienta de decodificación del símbolo de la vida.

Sri Aurobindo parte en *Savitri* de las que fueron consideradas las primeras imágenes lingüísticas y espirituales de la humanidad (Kripalini n.d.: 1)–las imágenes védicas– y les confiere un matiz de integración con el mundo contemporáneo. En *Savitri* se da un nuevo paso en el sentido explícito del símbolo: la vida interior de la persona prevalece sobre la apariencia externa de los actos. En el estudio que realiza Sri Aurobindo acerca de los himnos védicos descubrimos la dualidad del símbolo y del rito, su adaptación a dos niveles de conciencia, uno inclinado hacia la vida interior, espiritual, en descubrimiento constante de los diferentes planos existenciales que configuran el ser; y otro nivel de conciencia que parte de lo externo para dar paso, después, a la profundización en el ser. El análisis de los textos védicos de Sri Aurobindo revela, como ya tendremos ocasión de ver, una conciencia volcada en la vida interior y otra conciencia que necesita de la apariencia, de la representación del rito externo para llegar al descubrimiento de la vida interior.

En *Savitri* lo implícito se torna explícito: los personajes aparecen volcados en una búsqueda consciente del yo interno, en un viaje exegético hacia el alma. A través de las vivencias de los personajes, el lector tiene la posibilidad de descubrir los senderos que le guían en su propio viaje hermenéutico. Recibe las claves que indican la existencia de luces que impulsan hacia el objetivo esencial y la presencia, asimismo, de sombras que desvirtúan esa misma realidad. El lector tiene en sus manos una experiencia que marca los senderos del mapa del espíritu. *El Libro del Viajero de los Mundos* o *El Yoga de Savitri* constituyen claras descripciones del complejo mundo de la conciencia. Como ya veíamos, su claridad descriptiva ha hecho que críticos como Iyengar, Ananda Reddy o Prema Nandakumar hayan descrito a *Savitri* como un manual de yoga (Reddy 1989; Reddy 1997: 87).

En *Savitri* presenciamos, al igual que en los Vedas, la batalla humana sumida entre los poderes simbólicos de la Luz, aquellos que le guían hacia el Conocimiento, y los poderes simbólicos de la Oscuridad, los que le empujan verticalmente hacia el estancamiento en la Ignorancia. No obstante, si en los himnos védicos analizados por nuestro autor “los elementos de sacrificio externo son utilizados como símbolos del sacrificio interior y de la ofrenda del ser” (Monehain 1974: 48), en *Savitri* todo se torna una manifestación explícita de ese sacrificio interior reflejado en los actos externos de la vida. Los personajes muestran su experiencia desnuda, sin velos; los esfuerzos, los sacrificios, las recaídas e iluminaciones que impregnan la búsqueda espiritual. El viaje no es fácil, los obstáculos son muchos y se necesita de las *tres fuerzas del alma* —el amor, el conocimiento y la fuerza— para superar los constantes desafíos a los que somete la naturaleza a la persona (Aurobindo 1988: LVII, CIV, 522-531).

Syamala Kallury distingue varios niveles de intensidad simbólica en la obra poética de Sri Aurobindo, y señala que es en *Savitri* donde se desarrollan “la mayoría de los símbolos clave en su completo esplendor y significación” (Kallury 1989: 18). Distingue cuatro tipos de símbolo de especial presencia: a) el *símbolo extrínseco*, aquel que no tiene una significación inherente, sino que es sólo una muestra del mundo exterior (Kallury 1989: 17) y aparece, mayoritariamente, en poemas tempranos como *Evening*, donde la capacidad de evocación de los términos es evidente; b) un amplio abanico de símbolos que entrarían en la categoría de *símbolos intrínsecos*; c) los denominados *símbolos descriptivos*, ilustrados a través de la técnica descriptiva y narrativa que encontramos, por ejemplo, en *Urvashi* (Kallury 1989: 17); y d) los llamados *símbolos intuitivos*, que provienen de la capacidad de intuición psicológica de nuestro autor, presentes en los poemas más populares de Sri Aurobindo, como “Thought, The Paraclete” y “Rose of God” (Kallury 1989: 2).

En *Savitri*, el lector comienza un camino de descubrimiento interior, de revelación, de encuentro. Existe un significado simbólico que trasciende el significado intelectual; la poesía mántrica permite acercarse, a través de las palabras, a la experiencia del *rishi* y a la descripción de horizontes de realidades nuevas. El lenguaje es multiexpresivo, multidimensional, flexible, plegado a las exigencias del espíritu, a las demandas del ser interior que pugna por expresar, mediante el símbolo lingüístico, las connotaciones de una realidad que escapa a la conciencia cotidiana de la existencia. La poesía mántrica de *Savitri* permite entrar en la paleta del pintor universal y asomarse a la riqueza de colores no visionados, matices y vibraciones sólo posibles desde el conocimiento. A través de la poesía, Sri Aurobindo infunde en el término lingüístico un valor y un matiz que escapan al sentido convencional: propicia un tipo de significado que es nuevo en cuanto a su manifestación en el presente, pero preexistente como la vida misma. A través del símbolo, *Savitri* acerca a una realidad que aguarda tras la concepción mental o imaginativa de esa realidad:

(...) puede que el símbolo sea sólo una construcción mental o sólo una invención imaginativa, pero lo oculto (aquello que simboliza) es una realidad, un hecho en alguna parte, detrás, como si dijéramos, de la escena material, y puede tener su verdad e influencia para la vida terrena y su influencia sobre ella y puede, incluso, representarse a sí misma aquí (Aurobindo 1996a: 645).

Los versos de Sri Aurobindo facilitan la comprensión del mensaje que transmite en su obra filosófica (Phillips 1989: 45, 37). Lo oculto, la visión esotérica de la existencia es una realidad inevitable, complementaria a la visión cotidiana de la vida (Aurobindo 1996a: 651). Lo oculto deja de serlo cuando se amplía la capacidad de visión y conocimiento de la realidad (Aurobindo 1972a: 786). La vida se transforma, así, en el símbolo del viaje de conocimiento tan presente en *Savitri*. Un viaje exterior e interior que realizan cada uno de los protagonistas de la leyenda en ese periplo (Ghose 1989: 27, 32-33) necesario para alcanzar el estado de

reconocimiento del yo profundo, el encuentro con el *Atman*, la constatación del origen y destino espiritual de la existencia que deviene evidente desde un nivel supraconsciente (Aurobindo 1969; Aurobindo 1996a: 1-5):

The superconscient's screen was ripped by thought,
 Idea rotated symphonies of sight,
 Sight was a flame-throw from identity;
Life was a marvelous journey of the spirit,
 Feeling a wave form the universal Bliss (Aurobindo 1988: L II, C XV).
 Énfasis añadido.

El símbolo poético permite acceder a niveles de realidad inaccesibles desde una visión exclusivamente intelectual, abre las puertas a modos de conocimiento no establecidos permanentemente en el ser humano pero latentes en su estructura ontológica. A través de los símbolos de la cueva, la noche, el dragón Sri Aurobindo alude a las realidades del subconsciente, la inconsciencia y la ignorancia, las fuerzas que ocultan el poder del día o conocimiento al ser humano. Sri Aurobindo señala el poder de sugerencia de una palabra que despierta en el corazón el recuerdo de un conocimiento dormido, conocimiento que se evoca desde una paulatina ampliación de la conciencia:

A voice in the heart uttered the unspoken name,
 A dream of seeking thought wandering through space
 Entered the invisible and forbidden house:
 The treasure was found of a supernal Day.
In the deep subconscious glowed her jewel- lamp;
 Lifted, it showed the riches of the Cave
 Where, by the miser traffickers of sense
 Unused, guarded beneath Night's dragon paws,
 In folds of velvet darkness draped they sleep
 Whose priceless value could have saved the world (Aurobindo 1988: LI, CIII).

En el interior del ser aguardan realidades que podrían salvar al mundo. La oscuridad del subconsciente lleva en su regazo el mañana de un conocimiento necesario para la evolución de la persona. En las profundidades de la conciencia, envuelta en aparente oscuridad, se halla la luz que es fuente de todo: Surya, Sachchidananda, Brahman, el alfa y omega de la vida. Su presencia también se halla en el otro extremo de la evolución, en la

involución que permite el juego *–lila–* de Brahman, la vida que es la oportunidad de la persona para reencontrarse con su origen:

A darkness carrying morning in its breast
 Looked for the eternal wide returning gleam,
 Waiting the advent of a larger ray
 And rescue of the lost herds of the Sun. (Aurobindo 1988: LI, CIII).

Los rebaños del conocimiento, Surya y sus emisarias, las vacas sagradas de los himnos védicos, los Marhuts y Ribhus (Aurobindo 1996b: 132, 184, 272, 324). Desde los horizontes alcanzados por la intuición, en el sendero que lleva a la cima, una visión ilumina las cumbres, antes invisibles, de nuevos planos de conciencia:

A vision lightened on the viewless heights,
 A wisdom illumined from the voiceless depths:
 A deeper interpretation greatened Truth,
 A grand reversal of the Night and Day;
 All the world's values changed heightening life's aim;
 A wiser word, a larger thought came in
 Than what the slow labour of human mind can bring.
 A secret sense awoke that could perceive
A Presence and a Greatness everywhere (Aurobindo 1988: LI, CIII).

Sri Aurobindo, nuevo *rishi* de la modernidad, da voz a esas realidades que aguardan el rayo de una conciencia despierta que descubra su presencia. En el complejo camino de planos existenciales, un peldaño subido implica un mayor grado de conocimiento, una mayor certeza, una iluminación segura desde la que entender la vida por la que se camina. Desde el estancamiento en alguno de los planos existenciales sólo se perciben los horizontes que abarcan su radio de acción, sin vislumbrar el conocimiento que se experimenta en la ascensión, en esos pasos sucesivos que acercan a la persona a la esencia del ser y del mundo (Aurobindo 1996a: 955-956).

Sri Aurobindo aborda reiterativamente, desde el lenguaje simbólico de *Savitri*, la insistencia de los estados involucionados por mantener su poder. Los obstáculos, las fuerzas que anclan a la persona en el presente estadio de evolución pugnan por mantener su prevaecía. Si la persona escapara a su influjo y dominara las fuerzas hostiles sería dueña de su destino:

In a splendid extravagance of the waste of God
Dropped carelessly in creation's spendthrift work,
Left in the chantiers of the bottomless world
And stolen by the robbers of the Deep,
The golden shekels of the Eternal lie,
Hoarded from touch and view and thought's desire,
Locked in blind antres of the ignorant flood
Lest men should find them and be even as Gods (Aurobindo 1988: LI, C III).

“Stolen by the robbers of the Deep”: Utilizando una imagen védica, Sri Aurobindo remite al lector a esos seres que pueblan su ser, esas influencias psicológicas que lo anclan en su presente estado, sosteniendo los velos que ocultan la visión del alma. Los versos de *Savitri* son esclarecedores: las personas guardan en sus entrañas, en las canteras infinitas de su ser, su mayor tesoro, su esencia, su alma, el elemento divino que les iguala a los dioses, que les transforma en divinidad. El viaje hacia el conocimiento se transforma en una constante comunión con dioses o planos de conciencia superiores que acercan a las luces de una realidad aún más plena, más cercana al espíritu, a la esencia de la vida:

The All-Blissful sat unknown within the heart;
Earth's pains were the ransom of its prisoned delight.
A glad communion tinged the passing hours;
The days were travellers on a destined road,
The nights companions of his musing spirit (Aurobindo 1988: LI, CIII).

Como un canto conventual cuyo ritmo se perpetúa en los ecos del silencio, Sri Aurobindo transmite su mensaje: el espíritu se aloja en el interior del ser, no es sólo una realidad transcendente, la persona es la portadora del halo de luz que se aloja en su interior. El tiempo y el espacio son los medios donde se realiza la progresiva experiencia hacia el

espíritu, la comunicación con el interior guía a la creciente comunión con la divinidad (Aurobindo 1980: 51).

Como ya vimos en la experiencia de Aswapathy, el contacto con la divinidad revoluciona el ser, acelera los procesos que descansan en letargo adormecido, posibilitan que el ser mental alcance los más altos designios que le esperan en su evolución, no estancándose en etapas previas. Cercana a su destino, la persona descubre que la existencia que creía posada final de la vida es sólo un estadio hacia la cercanía de otro mundo o estado del ser. El cosmos y la vida son la oportunidad de revelación que se abre ante la persona, los espacios que permiten el reencuentro con la arcadia de la que el individuo parte:

A heavenly impetus quickened all his breast;
the trudge of time changed to a splendid march;
the divine Dwarf towered to unconquered worlds,
Earth grew too narrow for his victory.
Once only registering the heavy tread
Of a blind power on human littleness,
Life now became a sure approach to God,
Existence a divine experiment
and cosmos the soul's opportunity (Aurobindo 1988: LI, CIII).

Savitri muestra la interrelación inevitable entre materia y espíritu, una cuna del otro, lecho donde descansa su luz pues, como diría Clara Janés “toda materia es lecho de luz”. Sri Aurobindo explica:

The world was a conception and a birth
Of Spirit in Matter into living forms,
And nature bore the Immortal in her womb,
That she might climb through him to eternal life (Aurobindo 1988: LI, CIII).

El simbolismo de *Savitri* traduce las imágenes de la visión espiritual de Sri Aurobindo, imágenes místicas de un carácter concreto y objetivo⁷ (Aurobindo 1972a: 735,

⁷ El estudio de Stephen Phillips hace claras referencias el concepto de concreción objetivo-espiritual de Sri Aurobindo y la correlación existente entre *The Life Divine* y *Savitri*.

736). Sri Aurobindo señala que la poesía surge de una visión espiritual, una visión que “nunca debe ser intelectual o filosófica o abstracta”. La poesía “debe dar siempre el sentido de algo que vive y es concreto, un elemento de vibrante belleza o un elemento de poder” (Aurobindo 1972: 352). La poesía mística, fruto de la visión espiritual del alma, reproduce a la mirada de los demás la materialidad del espíritu, la confirmación de la realidad de la que se es parte: “La poesía mística tiene un significado perfectamente concreto mucho más que la poesía intelectual” (Aurobindo 1972: 353).

El inicio del poema establece el tono espiritual de toda la obra, el contexto en el que tendrá lugar la acción (Collins 1974: 18): “The Symbol Dawn” integra varios niveles de interpretación desde los que entender el poema simbólicamente. La escena inicial marca un nuevo estadio en la evolución de la persona y la humanidad: ese día, Savitri, la divinidad que ha descendido a la tierra, vencerá al enemigo del progreso e iniciará la transformación espiritual de la existencia terrena, el estadio existencial del ser gnóstico.

Interpreting a recondite beauty and bliss
In colour's hieroglyphs of mystic sense,
It wrote the lines of a significant myth
Telling of a greatness of spiritual dawns,
A brilliant code penned with the sky for page (Aurobindo 1988: LI, CI).

Los versos, pertenecientes al canto inaugural de *Savitri*, establecen el tono que va a caracterizar el desarrollo de la obra (Collins 1974: 18). La diosa del amanecer pinta sobre el cielo transformado en lienzo donde se describe el mito pleno de significado, el mito que transmite la grandeza de los amaneceres espirituales que han de llegar. El texto se realiza no en el lenguaje humano, sino en el lenguaje simbólico de los colores. La persona que interpreta el lenguaje simbólico llegará a la esencia del significado que configura la línea

argumental de *Savitri*. Los versos que Sri Aurobindo utiliza para describir a *Usha*, la diosa del Amanecer, describen, igualmente, al poema en conjunto: *Savitri* será “(...) a significant myth /Telling of a greatness of spiritual dawns”. *Savitri*, al igual que el Amanecer, es la mensajera de la Luz inmortal, el visitante del instante en el delgado borde de la vida⁸.

En una carta de 1946 Sri Aurobindo indica el objetivo y método del canto de apertura, “The Symbol Dawn”:

No estoy escribiendo un tratado científico, estoy seleccionando ciertas ideas e impresiones para formar un símbolo de una oscuridad del alma y la Naturaleza parcial y temporal, parecido a esa sensación temporal que se aprecia en la Noche como si fuera universal y eterna (Aurobindo 1972a: 733-34).

Las palabras de Sri Aurobindo remiten a lo que es el objetivo y método de toda la obra, titulada *A Legend and a Symbol*. El autor anticipa, desde el mismo título, el carácter compositivo del poema: *Savitri* es, como veíamos, una renovación simbólica de aquella primera leyenda que se re-cuenta en el *Mahabharata*. La llegada de la Oscuridad, el reino de la Noche, el descenso y la derrota de la conciencia, el reino de la Inconsciencia, aparentemente permanentes, deben ser trascendidos por un nuevo Amanecer, el reino del Día Eterno, la transición de la Mente a la Supermente, el establecimiento de la Vida Divina (Purani 1970: 6).

La poesía visionaria se caracteriza por el uso de imágenes que acercan la experiencia espiritual al lector (Ghose 1989: 30). Los versos que inauguran *Savitri* son una representación del palimpsesto de significados que aloja el poema (Reddy 1997): el día en que Sri Aurobindo establece el inicio del poema es el día en que se origina el cosmos, el día primordial, el día en que Satyavan debe morir y el día en que Savitri conquista a la muerte,

⁸ El amanecer como símbolo de un nuevo inicio se encuentra, extensamente en las obras de Sri Aurobindo.

vence la oscuridad de la cueva, de la noche, del alma, la oscuridad que antecede a la creación (Collins 1974: 19). Sri Aurobindo es enfático respecto a su estructuración del inicio del poema: los comentarios que ilustran *Letters on Savitri* no dejan lugar a dudas, son un decodificador preciso acerca del significado que su autor quiere plasmar. El poeta señala que las rápidas transiciones entre las imágenes enfatizan un significado preciso cuyo objetivo es suprimir las otras posibles connotaciones. Su objetivo es formar un símbolo de una oscuridad parcial y temporal del alma y de la Naturaleza, similar al sentimiento temporal de oscuridad que sobrecoge en la Noche, como si fuera universal y eterna (Aurobindo 1972a: 829).

Un claro ejemplo de simbolismo en *Savitri* se halla en el verso que inaugura el poema, “It was the hour’ before the Gods awake”. Repetidamente señalado por los críticos que analizan esta obra⁹, el verso integra el primer movimiento de avance rítmico hacia el *leit motiv* del poema: la involución del espíritu en la inconciencia y la posibilidad de crear una vida divina desde el despertar del espíritu en la materia. Su creación es resultado de la séptima versión que Sri Aurobindo realiza del primer esbozo escrito en Baroda, siguiendo su ya comentada intención de reescribir *Savitri* de acuerdo a la creciente inspiración y a los nuevos niveles de conciencia a los que arriba. Inicia el poema e integra, en sí mismo, varios niveles de interpretación que aparecerán en conjunto o por separado en el resto de la obra. De acuerdo al análisis de Ananda Reddy, distinguimos un nivel de simbolismo físico, contextual, y simbólico-metafísico (Reddy 1997).

Respecto al nivel físico, la acción de *Savitri* inicia la hora que precede al despertar de los dioses en el templo, la hora más oscura del *Brahmamuhurat*. Los dioses despiertan,

⁹ Ver, entre otras, las obras de P. Nandakumar, Ananda Reddy, Madhusudan Reddy, J. Collins o A.B. Purani.

realizan su *Puja* u ofrenda y dan el *Darshan*¹⁰ a sus devotos. El día comienza, entonces, con sus variadas actividades físicas, vitales y mentales, una nueva ofrenda a los dioses y una renovada aventura existencial. El simbolismo físico se ilustra en los siguientes versos, cuando el pueblo

(...) hastened to join the brilliant summoner's chant
And, lured by the beauty of the *apparent ways*,
Acclaimed their portion of *ephemeral joy* (Aurobindo 1988: LI, CI). Énfasis añadido.

La conciencia física de Savitri despierta junto a los demás, si bien se siente como “a mighty stranger in the human field”, pues, en la profundidad de su ser, existe “the anguish of the gods”. Sumida en introspección y calma aguarda “her ordeal's tour”, la hora en la que Satyavan debe morir.

Respecto al nivel de interpretación contextual, el amanecer en que los dioses despiertan es el último amanecer de la vida de Satyavan, el día “when Satyavan must die”. Según transcurre el argumento del poema, descubrimos que Narad ha augurado que, doce meses después, el príncipe debe morir. Es necesario señalar la diferencia de matiz que implica el uso del modal: *debe morir* y no *morirá* deja un resquicio a la posibilidad de salvación, de evitar el destino. Cuando llega el momento, Savitri se halla a su lado, “remote from grief, unsawn by care”. Está “obtuse and tranquil like the stone and star” pues conoce la significación del día en el que se encuentra y reúne su fuerza interior para enfrentar las consecuencias ya auguradas:

Amid the trivial sounds, the unchanging scene,
Her soul arose confronting Time and Fate (Aurobindo 1988: LI, CI).

¹⁰ Dícese de la revelación de la divinidad al devoto. Es temporal o permanente y puede surgir como una visión o sensación de cercanía o de presencia, una comunicación constante o frecuente que se produce a través del desarrollo de la conciencia o el acercamiento al ser interno Pandit, M. P. (1973). *Dictionary of Sri Aurobindo's Yoga*. Pondicherry, Dipti Publications.

En cuanto al nivel de interpretación simbólico, Ananda Reddy señala que sólo tras el despertar de los dioses aparece la luz, el conocimiento: su despertar simboliza la retirada de la oscuridad y la ignorancia de la tierra (Reddy 1997). Previo a ese momento, lo que existe es el “huge foreboding mind of Night, opaque and impenetrable” (Aurobindo 1988: LI, CI). Nolinikanta Gupta comenta:

Cuando los dioses duermen hallamos la no existencia, *tama asit tamasa gudhamagne*, un estado que Aurobindo expresa en *Savitri* con los versos “*in the beginning darkness was engulfed in darkness*”. Es decir, *asat*, el no-ser, el *acit*, la inconciencia, la noche más oscura de San Juan de la Cruz. La Biblia también menciona una oscuridad similar en la visión de Job: *Una tierra de oscuridad, como la oscuridad misma; y la sombra de la muerte, sin ningún orden, donde la luz es como la oscuridad* (Libro de Job, 10.21). La luz de la conciencia no ha sido aún encendida. La oscura vacuidad se extiende a lo largo del camino de la creación que ha de surgir, la luz que ha de llegar. Esta sombra es la negación de la luz que se halla detrás, el origen de la creación. La sombra se presenta como el universo material aparentemente muerto, la inconciencia más profunda sin señal alguna de conciencia. La tierra se presenta como parte de ella, una sombra dentro de una sombra, una mancha oscura rodando en una masa oscura (Gupta and Ghose 1967: 305).

Desde un nivel de interpretación simbólico, la hora previa al despertar de los dioses representa la hora cero, la hora en la que el universo despierta de su desvanecimiento en la inconciencia. Es el momento en que la evolución comienza, el instante en el que despierta “something that wished but knew not how to be”, cuando una “blank prescience yearned towards distant change”, cuando “Insensibly somewhere a breach began”, cuando algo “Teased the Inconscient to wake Ignorante” (Aurobindo 1988: LI, CI). Es la hora clave en la evolución universal.

La reelaboración aurobindiana de *Savitri* trasciende, por lo tanto, la historia de Satyavan y Savitri tal y como es ilustrada en el *Mahabharata*, y pasa a ilustrar la historia de la creación misma. Sri Aurobindo comienza su poema no sólo en el momento álgido de la leyenda, la hora y el día en que Satyavan debe morir, sino en el momento crítico en que la involución tiene lugar. El supremo absoluto desciende a la inconciencia y comienza allí la

evolución (Reddy 1997). Se ha realizado el viaje de descenso; el viaje de ascenso es el que iniciará Savitri en la hora de transición de la involución a la evolución. El libro comienza con el Amanecer del símbolo y finaliza con el verso “And in her bosom nursed a greater dawn”. El poema es el escenario de dos amaneceres simbólicos, el inicio de la evolución y el final de la evolución terrena en su paso a la etapa supramental, la era del ser gnóstico (Reddy 1997).

El amanecer marca la transición de la noche a la luz del día, a la posibilidad de un nuevo estado de conciencia. La Noche es el símbolo del estadio en que la tierra permanece sumida en la Inconsciencia (Reddy 1997), olvidando su destino y el espíritu que la habita:

Earth wheeled abandoned in the hollow gulfs
Forgetful of her spirit and her fate.

(...)

A hope stole in that hardly dared to be

Amid the Night's forlorn indifference.

As if solicited in an alien world
With timid and hazardous instinctive grace,
Orphaned and driven out to seek a home,
An errant marvel with no place to live,
Into a far-off nook of heaven there came
A slow miraculous gesture's dim appeal.

The persistent thrill of a transfiguring touch
Persuaded the *inert black quietude*
And beauty and wonder disturbed the fields of God (Aurobindo 1988 :
LI, CI). Énfasis añadido

La escena inaugural del poema es una descripción gráfica del Inconsciente, la Noche primigenia como símbolo del Inconsciente primigenio que caracteriza un primer nivel de conciencia de la tierra; por otra parte es, asimismo, la noche que precede al día en que Satyavan debe morir. Un Vacío sin alma es el estadio primigenio de la evolución que se repite cada noche, a nivel simbólico, como antesala de la emergencia del conocimiento que anuncia el amanecer en su transición a la luz del conocimiento que simboliza el día físico. De

acuerdo a Amal Kiran (Reddy 1997), en los versos “from a dark immense Inconscient this material world arises and out of it a soul that by evolution is struggling into consciousness” Sri Aurobindo está ilustrando un proceso no repetitivo sino único. El porqué del inicio de la evolución es obvio para el autor de *Savitri*:

Podemos responder a la mente humana que, mientras que el infinito podría estar libre, en sí mismo, de esas perturbaciones, una vez que se produce la manifestación, tiene lugar, asimismo, la posibilidad infinita y entre las posibilidades infinitas, (...) la negación, la negación en apariencia efectiva del Poder, la Luz, la Paz, la Bienaventuranza (...)(Reddy 1997).

El autor enmarca el poema en un día y una noche primordial que simbolizan tanto los días y las noches precedentes como aquellos que han de acontecer. Asimismo, Usha, la diosa védica del amanecer, simboliza la armonía de los amaneceres previos y la comunión con los amaneceres futuros. A partir de la caída del Infinito en el abismo sin cuerpo, la tierra debe recuperar su memoria de la divinidad desde un estado sin forma, sin vida ni mente, hasta un nivel de existencia supramental donde la conciencia supramental transfigure la mente, la fuerza vital y la materia. Savitri debe arrancar a Satyavan de las garras de Yama, la Muerte, el símbolo de la Inconciencia; la misión de Savitri es proveer a la tierra con la inmortalidad de la luz supramental. La posibilidad de que se realice la profecía inicia el día en que Satyavan debe morir cuando

Then something in the inscrutable darkness stirred;
A nameless movement, an unthought Idea
Insistent, dissatisfied, without an aim,
Something that wished but knew not how to be,
Teased the Inconscient to wake Ignorance (Aurobindo 1988: LI, CI).

Finalizando con los versos

And, leader here with his uncertain mind,
Alone who stares at the future's covered face,
Man lifted up the burden of his fate (Aurobindo 1988: LI, CI).

La luz y el amanecer son, por otra parte, símbolos recurrentes a los que acude el autor. El amanecer es el símbolo predominante en su poesía (Kallury 1989: 19). El amanecer simboliza, en Sri Aurobindo, así como en sus antecesores védicos, las diferentes fases o transiciones de la revelación del ser interior: primero se produce una oscura quietud, después un contacto persistente, más tarde el primer estado de belleza y de asombro que conducen al umbral mágico y al rincón luminoso. La caída de la noche se produce de manera rápida, indicando la transición hacia la iridiscencia y la luminosidad de la aurora (Aurobindo 1972a: 754). Los primeros veintinueve versos del primer canto describen la oscura quietud a la que el autor se refiere en su carta. Ananda Reddy ya indica que los epítetos utilizados –“mind of Night”, “unlit temple”, “eyeless muse” “fathomless zero”, “the last Nothingness”, “the tenebrous womb”, “Vacant Nought”, “featureless semblance of the Unknown”, “the cosmic drowse”, “trance of space” – intensifican la imagen de la Inconsciencia u oscura quietud. El verso “Then something in the inscrutable darkness stirred” simboliza el inicio de la ruptura de la inercia del inconsciente (Reddy 1997). Un movimiento sin nombre, una Idea no pensada molestan insidiosamente al Inconsciente para que despierte de la Ignorancia. El verso “an old tired want” (Aurobindo 1988: LI, CI) señala el nacimiento del deseo en el Inconsciente, un deseo que ansía la luz ausente, el recuerdo de algo que ha sido y que se desvanece en los rincones de la memoria:

An unshaped consciousness desired light

And a blank prescience yearned towards distant change.
 As if a childlike finger laid on a cheek
 Reminded of the endless need in things
 The heedless Mother of the universe,
 An infant longing clutched the sombre Vast.
 Insensibly somewhere a breach began:
 A long lone line of hesitating hue
 Like a vague smile tempting a desert heart
 Troubled the far rim of life's obscure sleep (Aurobindo 1988: LI, CI).

El Inconsciente es el polo extremo del Superconsciente, “A mute featureless semblance of the Unknown”, una conciencia sin forma que añora la luz, una presencia que ansía el cambio que avista en la distancia (Aurobindo 1988: LI, CI):

An eye of deity peered through the dumb deeps;
A scout in a reconnaissance from the sun,
It seemed amid a heavy cosmic rest,
The torpor of a sick and weary world,
To seek for a spirit sole and desolate
Too fallen to recollect forgotten bliss (Aurobindo 1988: LI, CI).

Respecto a la luz como símbolo ilustrador de una realidad y experiencia, el poeta señala en el contexto de una discusión acerca de una línea particular de experiencia mística:

Una lluvia de Luz visible internamente envuelve, de manera muy frecuente, esta acción; pues debe ser señalado que, contrariamente a nuestras concepciones ordinarias, la luz no es, primariamente, una creación material, y la percepción o visión de luz que acompaña la iluminación interior no es meramente una imagen visual subjetiva o un fenómeno simbólico: la luz es, primariamente, una manifestación espiritual de la Realidad Divina iluminadora y creativa; la luz material es una representación subsiguiente o una conversión en Materia para los propósitos de la Energía material (Aurobindo 1996a: 944).

Sri Aurobindo utiliza repetidamente el simbolismo de la luz en *Savitri*. Como ya muestra el citado pasaje, la luz no es sólo una analogía de los fenómenos espirituales, sino que representa, en su misma materialidad, ciertas cualidades espirituales que intenta ilustrar a través del uso de su simbología. Apoyándonos en la imagen sugerida por S. Phillips diríamos que,

(...) al igual que los círculos que aparecen en el tronco de un árbol constituyen una explicación de la edad de un árbol tanto si uno es consciente de ello o no, igualmente la luz, sus matices y sus gradaciones en el uso realizado por Sri Aurobindo, plantean un cierto grado de experiencia y de realidad espiritual (Phillips 1989: 42).

El uso del color (Aurobindo 1972a: 797) y la luz tiene un significado definido en el poema, al igual que en el resto de su obra poética. Sri Aurobindo utiliza la variedad de los

colores para sugerir diferentes niveles de percepción, diferentes sombras de significado. Los diferentes niveles de concentración de su yoga encuentran traslación poética a través del color y la alusión a los distintos lotos presentes en la psicología del yoga (Pandit 1973: 148). Color y naturaleza se funden en los siguientes versos de *Savitri* que evocan otro de los representativos poemas de Sri Aurobindo, “Rose of God”. En ambos observamos la alusión a la totalidad de la que la persona es parte, los diferentes niveles de conciencia, de realidad, las distintas mentes que constituyen la persona. Veamos una muestra del primero y el segundo, respectivamente:

What seemed herself was an image of the whole.
She was a subconscient life of tree and flower,
The outbreak of the honied buds of spring,
She burned in the passion and splendour of the rose
She was the red heart of the passion flower
The dream white of the lotus in its pool...
Eternity looked out from her on Time (Aurobindo 1988: LVII, CVII, 557).

Rose of God, vermilion stain on the sapphires of heaven
Rose of Bliss, fire-sweet, seven tinged with the ecstasies
seven!
(...)
Rose of God, smitten purple with the incarnate divine
Desire
(...)
Rose of Life crowded with petals, colour's lyre!
(...)
Bridge our earthhood and heavenhood, make deathless the
children of Time (Aurobindo 1972: LIX, CII, 584).

Mirra Alfassa explica el significado de los doce colores en uno de los artículos de “The Mother India” (Kallury 1989: 74) y en otros textos como *El Significado de las Flores*. De acuerdo a su percepción, el azul representa sinceridad, el azul verdoso la humildad; el verde la gratitud; el amarillo verdoso la perseverancia; el amarillo la aspiración; el naranja claro la receptividad; el naranja oscuro el progreso; el rojo el valor; el color magenta la salud; el malva claro la generosidad; el violeta la igualdad; y el azul oscuro la paz. Podemos leer

algunos de estos significados en la poesía de Sri Aurobindo, si bien el poeta utiliza los colores de una manera más distintiva y sugerente. Siguiendo a S. Kallury (Kallury 1989: 70), el azul sugiere el infinito, el naranja misticismo, el verde la prosperidad, el blanco divinidad y paz. En *Savitri*, el poeta acude a los azules cielos del Infinito, los blancos océanos de la Eternidad, la roja pasión de la llama del deseo divino.

Regresemos al significado del amanecer y su relación con la luz. El amanecer es el inicio del día. La luz es el elemento esperado en la dualidad entre la luz y la noche (Collins 1974: 18), es el elemento que simboliza el conocimiento, los rayos de Surya. El inicio o la transición que anuncia el amanecer no es neutral: el amanecer implica la renovación o recreación, un significado que trasciende el simple inicio del día en que transcurre la acción del poema. El símbolo del amanecer como símbolo del inicio es ampliamente utilizado en el Libro XI (páginas 671-712).

Desde una lectura simbólico-metafísica, el amanecer implica un periodo de transición entre contrarios, el anuncio de nuevas posibilidades. Desde el marco espacio-temporal del amanecer, la llegada del día no es una certeza dogmática, es una visión que puede surgir de la noche que todavía abraza ese marco espacio-temporal. Aún no existe la confirmación, desde la experiencia, de la llegada del nuevo día y los múltiples significados que puede implicar. El amanecer “es un momento de fe que expresa la más elevada aspiración a pesar del entorno” (Collins 1974: 79). El amanecer es un periodo que tiene una existencia propia, pero que depende de dos contrarios, dos extremos de una misma realidad. No existe una oscuridad completa, pero tampoco la luz se ha manifestado completamente. A.B. Keith señala, en sus

estudios de la literatura védica, que Usha¹¹, el amanecer, es considerada como la hermana de la noche y del día. Igualmente, no siempre se la describe como la aliada del día: puede ser, asimismo, el poder que retarda la aparición de la luz, la enemiga de la luz (Keith 1925: 120). Ananda K. Coomaraswamy también señala el papel dual del amanecer (Coomaraswamy 1935: 1-18).

Como ya señalábamos, el hecho de que *Savitri* inicie en el periodo físico-simbólico del amanecer indica al lector cuál es el contexto espiritual y simbólico en que el autor sitúa el poema: los primeros versos indican una oscuridad total –“a fathomless zero occupied the world”- que da paso a una era de luz –“the common light of earthly day”. El amanecer indica al lector que el escenario está preparado, que la oscuridad de la inconsciencia y la ignorancia va a dar paso a una nueva etapa, a pesar de la desidia de la naturaleza. El amanecer se plantea como un periodo que no es ni un principio ni un final, es una transición que, durante unos instantes de su existencia, pareciera no saber a qué extremo dirigirse, si permanecer en la oscuridad, en la cueva de la Noche, o realizar el paso iniciático hacia el comienzo de una nueva luz, hacia los rayos de Surya. *Savitri* inicia así:

It was the hour before the Gods awake.
Across the path of the divine event
The huge foreboding mind of Night, alone
In her unlit temple of eternity,
Lay stretched immobile upon silence' marge

Almost one felt, opaque, impenetrable,
In the sombre symbol of her eyeless muse
The abysm of the unbodied Infinite;
A fathomless zero occupied the world (Aurobindo 1988: LI, CI).

¹¹ Encontramos una elaborada descripción del significado de *Usha*, la diosa del amanecer, que nuestro autor retoma y reelabora en su poema en Aurobindo, S. (1996b). *The Secret of the Veda*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

Existe una negación latente, una desidia a realizar un cambio, a salir de ese estadio, y existe, asimismo, una chispa del ser que despierta y predice un nuevo estado:

A power of fallen boundless self awake
Between the first and the last Nothingness,

Recalling the tenebrous womb from which it came,
Turned from the insoluble mystery of birth
And the tardy process of mortality
And longed to reach its end in vacant Nought.

As in a dark beginning of all things,
A mute featureless semblance of the Unknown
Repeating for ever the unconscious act,
Prolonging for ever the unseeing will,
Cradled in the cosmic drowse of ignorant Force

Whose moved creative slumber kindles the suns
And carries our lives in its somnambulist whirl (Aurobindo 1988: LI, CI).

El amanecer es un tiempo intermedio, el tiempo que simboliza el estadio medio en el que se encuentra la evolución de la persona, a medias entre el estado en el que se halla y el *es* hacia el que se dirige su devenir espiritual o evolutivo. El primer canto del poema señala que la evolución espiritual es algo implícito en la naturaleza de la persona y de la sociedad. De acuerdo a J. Collins (Collins 1974: 21), esta percepción se evidencia en un pasaje donde la descripción del amanecer, siempre en tercera persona, cambia a un *nuestro* que integra a la humanidad:

Air was a vibrant link between earth and heaven;

The wide-winged hymn of a great priestly wind
Arose and failed upon the altar hills;
The high boughs prayed in a revealing sky.

Here where our half-lit ignorance skirts the gulfs
On the dumb bosom of the ambiguous earth,
Here where one knows not even the step in front
And Truth has her throne on the shadowy back of doubt,
On this anguished and precarious field of toil

Outspread beneath some large indifferent gaze,
 Impartial witness of our joy and bale,
 Our prostrate soil bore the awakening ray (Aurobindo 1988: LI, CI).

El amanecer es un momento de nacimiento espiritual, el momento en que el ser interior despierta a la luz interior, cuando la esperanza de la posibilidad de desarrollo y la desesperación ante el sentido de limitación se juntan. Es en este amanecer donde los extremos de la existencia humana se revelan (Collins 1974: 21): el conocimiento y la vida aparecen en contraposición eterna con la ignorancia y la muerte; la existencia del individuo se halla entre ambas. Es el momento en que la persona debe afrontar su existencia desde un instante de visión espiritual, de aspiración y de experiencia:

It was as though even in this Nought's profound,
 Even in this ultimate dissolution's core,
 There lurked an unremembering entity,
 Survivor of a slain and buried past
 Condemned to resume the effort and the pang,
 Reviving in another frustrate world.
 An unshaped consciousness desired light
 And a blank prescience yearned towards distant change (Aurobindo
 1988: LI, CI).

De acuerdo a Collins, el amanecer es una etapa de transición consciente en el que el buscador de la plenitud espiritual debe permanecer (Collins 1974: 22). Es un estado psicológico de espera y trabajo consciente. El buscador espiritual no se lamenta con la llegada de la noche ni se reconforta completamente con la llegada de la luz del día: ambos son los polos de una misma realidad. Savitri representa el ser espiritual. No comparte el júbilo de su pueblo cuando inicia el día. Desde un punto de vista simbólico-metafísico, el amanecer es el espacio temporal donde bullen las posibilidades de evolución y desarrollo espiritual, el espacio donde Savitri deviene consciente de su misión, del objetivo de la existencia. La felicidad que aguarda tras la plenitud del desarrollo consciente trasciende las

alegrías de las *pequeñas felicidades* que observábamos desde el punto de vista de la interpretación simbólico-física:

And Savitri too awoke among these tribes
That hastened to join the brilliant Summoner's chant
And, lured by the beauty of the apparent ways,
Acclaimed their portion of ephemeral joy.

Akin to the eternity whence she came,
No part she took in this small happiness;
A mighty stranger in the human field,
The embodied Guest within made no response.

The call that wakes the leap of human mind,
Its chequered eager motion of pursuit,

Its fluttering-hued illusion of desire,
Visited her heart like a sweet alien note.

Time's message of brief light was not for her.

In her there was the anguish of the gods
Imprisoned in our transient human mould,
The deathless conquered by the death of things (Aurobindo 1988: LI, CI).

Sri Aurobindo habla de *Usha*, la aurora o amanecer, como la Diosa omnisciente, la que participa, en su posición de transición, de las dos realidades a las que vincula, no como opuestos irreconciliables, sino como un *continuum* de la misma realidad:

Ambassadors twixt eternity and change,
The omniscient Goddess leaned across the breadths
That wrap the fated journeyings of the stars
And saw the spaces ready for her feet (Aurobindo 1988: LI, CI).

El carácter integral de la visión de Sri Aurobindo se materializa en su énfasis ecuánime hacia el ser y el devenir como aspectos igualmente reales del espíritu, y en su integración de la Noche y el Día como partes esenciales de la evolución de la humanidad. No obstante, la luz se ve sólo a sí misma y la oscuridad aparece inmersa y ensimismada en su sola realidad. La persona que se dispone a desarrollar su potencial espiritual debe visionar

estos aspectos de la existencia como complementarios e igualmente reales: el espíritu y la materia, la vida y la muerte, la bondad y la maldad son *Nirguna Brahman* y *Saguna Brahman* (Collins 1974: 19; Aurobindo 1996a: 281, 310-311). En *The Life Divine* (Aurobindo 1996a: 1-24), Sri Aurobindo analiza las dos posturas filosóficas contrarias, la afirmación del materialista y la negación del asceta, que plantean los polos de la existencia como realidades irreconciliables.

Ya hemos aludido al variado significado simbólico del canto inaugural del poema. Es necesario señalar que el inicio de *Savitri* ilustra, asimismo, el inicio de un nuevo tipo de poesía, la poesía sobremental, que parte de un nuevo nivel de inspiración, transmite nuevos niveles de significado, y hace de la palabra mántrica el puente de comunicación entre diferentes niveles de conciencia desde los que acceder al significado multidimensional del poema y de la realidad. El ritmo, el sonido, la cualidad mántrica de la poesía aurobindiana. La música del verso es una de las características básicas que impregna la poesía simbolista y, asimismo, la poesía de nuestro autor. La percepción de este elemento compositivo en *Savitri* es esencial, pues la música es “uno de los poderes a través de los cuales el contenido de la conciencia puede ser refinado y preparado para desarrollar la sensibilidad hacia una Belleza y Ananda todavía más elevadas” (Aurobindo 1972: 340). En la poesía mántrica el ritmo y el sonido transmiten la vibración del infinito, la constatación de una verdad percibida con el oído interno, subliminal, el que acerca al poeta y lector a la esencia de las cosas. Es necesario tener presente, en este punto, que la metafísica india¹² concibe dos tipos de sentidos, el elemento sensitivo y el sensorial. Si el primero se corresponde con el elemento físico del ser, el segundo se vincula al elemento psicológico de la existencia: mantiene una correspondencia perfecta con el elemento físico, pero lo trasciende gracias a su mayor contacto con el

¹² Ver, al respecto, la obra de Dasgupta, S. (1957). *A History of Indian Philosophy*. Cambridge, The Syndics of the Cambridge University Press.

elemento espiritual. Más cercana a la esencia, al origen de la realidad, más capaz, por tanto, de transmitir desde esa cercanía las voces del otro estadio de existencia. La cualidad musical de la poesía, la comunión del sonido, el ritmo y la vibración que vinculan al infinito facilitan el grado de evocación con el que se transmite la imagen de la visión percibida. Facilitan, en definitiva, la evocación de diferentes niveles de conciencia:

The inner ear that listens to solitude,
Leaning self-rapt unboundedly could hear

The rhythm of the intenser wordless Thought
That gathers in the silence behind life,
And the low sweet inarticulate voice of earth
In the great passion of her sun-kissed trance
Ascended with its yearning undertone.

Afar from the brute noise of clamorous needs
The quieted all-seeking mind could feel,
At rest from its blind outwardness of will,
The unwearied clasp of her mute patient love
And know for a soul the mother of our forms (Aurobindo 1988: LX, CI).

Sri Aurobindo utiliza una gran variedad de elementos simbólicos en su obra. Entre ellos, destaca el uso de la naturaleza. La naturaleza ha sido ampliamente utilizada como elemento simbólico en el contexto de las literaturas de la India. Sri Aurobindo retoma esta posibilidad en *Savitri*¹³. En el debate acerca de la presencia del símbolo de la naturaleza en la literatura de la India, escritores como P. Lal mantienen que la naturaleza aparece espiritualmente imbricada con el texto (Harrex 1977: 84), mientras que Mulk Raj Anand sostiene que el paisaje en literatura es un aspecto incidental y su lugar está gobernado por la tradición literaria del país y el temperamento del escritor (Harrex 1977: 84). Por otra parte, Naresh Chandra sugiere que la naturaleza en la literatura india tiene un tono idealista,

¹³ Accedemos a un interesante comentario al respecto por parte del poeta en Aurobindo, S. (1972a). *Letters on Savitri*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
y Aurobindo, S. (1995a). *On Himself*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

mientras que Guha menciona, como característica temática, la íntima relación existente entre la persona y el entorno natural. Por su parte, Kantak define la tradición inmediata como *wordsworthiana* y señala que la tendencia emergente es más *lawrenciana* (Harrex 1977: 84).

Durante largo tiempo el bosque ha sido reconocido como un relevante símbolo en la cultura india. De acuerdo a David Kinsley (Parkhill 1995: iv), se le ha prestado muy poca atención académica al análisis del significado y el papel del bosque en la religión y la civilización india. En las epopeyas indias, tanto en el Mahabharata como el Ramayana, el bosque es uno de los lugares centrales de la acción externa. El bosque conforma un papel crucial en la lógica narrativa, es el contexto del despertar y el crecimiento espiritual. Es, asimismo, un símbolo subversivo hacia la estructura y el orden social: la jerarquía social deja de tener presencia en este contexto (Parkhill 1995: 2). Un claro ejemplo es Satyavan, el héroe épico, desterrado de la sociedad, que madura en su aislamiento en la naturaleza donde cada elemento ejerce una clara influencia espiritual: en las epopeyas indias el héroe abandona el bosque preparado para liderar el mundo (Parkhill 1995: 2). Satyavan es el copartícipe de la nueva línea de seres gnósticos que van a protagonizar la siguiente etapa evolutiva de la humanidad.

En la obra que analizamos el espacio se acomoda al caminar del ser psíquico. Los espacios interiores impregnan el entorno transformado en cómplice de la aventura de la conciencia. El paisaje participa del viaje de autodescubrimiento acompañando, con sus brillantes matices, la luminosidad creciente del ser iniciado en los caminos de la conciencia. La naturaleza desvela su carácter de Madre, de *Shakti*. En el Libro V, la naturaleza deviene aliada del destino. *Prakriti* prepara la escena en la que *Purusha* pueda actuar y desarrollar el plan cósmico. El *Ishwara* desvela su presencia en el cuerpo de *Maya*, la Madre revela la figura de *Brahman*:

But now the destined spot and hour were close;
 Unknowing she had neared her nameless goal.

For though a dress of blind and devious chance
 Is laid upon the work of all-wise Fate,
 Our acts interpret an omniscient Force
 That dwells in the compelling stuff of things,
 And nothing happens in the cosmic play
 But at its time and in its foreseen place (Aurobindo 1988: LV, CII).

El espacio donde Savitri descubre a Satyavan es el reflejo natural del santuario donde se produce el encuentro entre la persona que ilustra la aspiración del ser y del mundo, el momento de ascenso evolutivo y el descenso de la gracia divina. La realización de la misión que ambos protagonizan implica el paso a un nuevo estadio evolutivo, la superhumanidad o humanidad del ser gnóstico:

To a space she came of soft and delicate air
 That seemed a sanctuary of youth and joy,

A highland world of free and green delight
 Where spring and summer lay together and strove
 In indolent and amicable debate,
 Inarmed, disputing with laughter who should rule (Aurobindo 1988: L V, C II).

La expectación rodea los espacios. Tiempo, espíritu, destino hacia la eternidad:

There expectation beat wide sudden wings
 As if a soul had looked out from earth's face,
 And all that was in her felt a coming change
 And forgetting obvious joys and common dreams,
 Obedient to Time's call, to the spirit's fate,

Was lifted to a beauty calm and pure
 That lived under the eyes of Eternity (Aurobindo 1988: L V, C II).

La naturaleza parece emular el destino de la persona. La evolución de la humanidad encuentra un perfecto reflejo en las formas descritas por nuestro autor. Las montañas se alzan hacia los cielos buscando un último horizonte al que dirigir su evolución. Las alturas no conquistadas permanecen ante la visión atenta del peregrino que se enfrenta a la línea de acero que divide las fronteras del conocimiento y separa los distintos estadios de conciencia. La tierra aguarda, postrada, los hombros que puedan levantarla hacia los últimos estadios de su evolución:

A crowd of mountainous heads assailed the sky
 Pushing towards rival shoulders nearer heaven,
 The armoured leaders of an iron line;
 Earth prostrate lay beneath their feet of stone.
 Below them crouched a dream of emerald woods
 And gleaming borders solitary as sleep:
 Pale waters ran like glimmering threads of pearl (Aurobindo 1988: L V, C II).

El anhelo de los que presienten nuevas fronteras de conocimiento impregna el espacio donde tendrá lugar la unión del alma encarnada que aspira a realizar un último estadio de sus posibilidades, Satyavan esperando a Savitri. Las aves y los colores se hacen eco del momento transcendental. El simbolismo de la grulla, la paloma, el dragón alado se une al del centauro esmeralda, la naturaleza se viste de dorado y zafiro, la paz primaveral del ave y la bestia. Las hojas de los árboles acogen, felices, el momento del encuentro:

A sigh was straying among happy leaves;
 Cool-perfumed with slow pleasure-burdened feet

Faint stumbling breezes faltered among flowers.

The white crane stood, a vivid motionless streak,
Peacock and parrot jewelled soil and tree,
The dove's soft moan enriched the enamoured air
And fire-winged wild-drakes swam in silvery pools.

Earth couched alone with her great lover Heaven,
Uncovered to her consort's azure eye.

In a luxurious ecstasy of joy

She squandered the love-music of her notes,
Wasting the passionate pattern of her blooms
And festival riot of her scents and hues.

A cry and leap and hurry was around,
The stealthy footfalls of her chasing things,
The shaggy emerald of her centaur mane,
The gold and sapphire of her warmth and blaze.

Magician of her rapt felicities,
Blithe, sensuous-hearted, careless and divine,
Life ran or hid in her delightful rooms;

Behind all brooded Nature's grandiose calm.

Primeval peace was there and in its bosom
Held undisturbed the strife of bird and beast (Aurobindo 1988: L V, C II).

En este contexto idílico falta, aún, la presencia de la persona, el artífice que, a través del pensamiento, despierta las posibilidades de evolución que yacen en su inconsciente:

Man the deep-browed artificer had not come
To lay his hand on happy inconscient things,
Thought was not there nor the measurer, strong-eyed toil,
Life had not learned its discord with its aim (Aurobindo 1988: L V, C II).

La voluntad de los árboles se hace eco de la voluntad de ascenso de la persona. Los caminos dirigen hacia elevados horizontes coronados por colinas interrogantes que se

cuestionan, emulando la capacidad de búsqueda de la razón. Tras el pensamiento humano, reflejo de infinitos velados, se halla la danza de Shiva:

Moved by a universal will of joy
The trees bloomed in their green felicity
And the wild children brooded not on pain.

At the end reclined a stern and giant tract
Of tangled depths and solemn questioning hills,
Peaks like a bare austerity of the soul,
Armoured, remote and desolately grand
Like the thought-screened infinities that lie
Behind the rapt smile of the Almighty's dance (Aurobindo 1988: L V, C II).

El pensamiento humano se eleva hacia áreas de experiencia mística a través del asceta, *a blue-throated ascetic* que recuerda la imagen de Krishna:

A matted forest-head invaded heaven

As if a blue-throated ascetic peered
From the stone fastness of his mountain cell
Regarding the brief gladness of the days;
His vast extended spirit couched behind (Aurobindo 1988: L V, C II).

En el Libro II, Canto X, “Los Reinos de la Divinidad de la Mente Pequeña” –*The Kingdoms Of The Godhead Of The Little Mind*- de nuevo, el tiempo y el espacio del infinito, el viaje de descubrimiento del alma. El presente y el eterno ahora, la inmortalidad de las horas cuando descubren la esencia que las conforma, la grandeza de los cielos en la que lo temporal, acostumbrado a sus pequeñas alegrías, no puede vivir:

This too must now be overpassed and left,
As all must be until the Highest is gained
In whom the world and self grow true and one:

Till That is reached our journeying cannot cease.

Always a nameless goal beckons beyond,
Always ascends the zigzag of the gods
And upward points the spirit's climbing Fire.

This breath of hundred-hued felicity

And its pure heightened figure of *Time's joy*,
Tossed upon waves of flawless happiness,

Hammered into single beats of ecstasy,
This fraction of the spirit's integer
Caught into a passionate greatness of extremes,
This limited being lifted to zenith bliss,
Happy to enjoy one touch of things supreme,
Packed into its sealed small infinity,
Its endless *time-made world outfacing Time*,
A little output of God's vast delight.
The moments stretched towards the eternal Now,
The hours discovered immortality,

But, satisfied with their sublime contents,
On peaks they ceased whose tops half-way to Heaven
Pointed to an apex they could never mount,
To a grandeur in whose air they could not live (Aurobindo 1988: L V,
C II). Énfasis añadido.

En el Libro IV, concretamente en el Canto IV, “La Búsqueda” –*The Quest*– los espacios de la naturaleza devienen, una vez más, una réplica de los espacios del alma. Como ya hemos señalado en varias ocasiones, Sri Aurobindo identifica claramente el personaje Savitri con *Usha* (Aurobindo 1996b: 43), la divinidad que recorre en su carro alado los cielos intemporales del espíritu. Savitri, el avatar, escucha las voces del mundo y se dirige hacia su destino impulsada por su interior. Su camino se dibuja con la luz dorada del corazón, luz que recuerda, una vez más, el conocimiento, los rayos de Surya que Sri Aurobindo ya interpreta en su análisis del *Isha Upanishad* :

Across wide noons and glowing afternoons,
She met with Nature and with human forms
And listened to the voices of the world;
Driven from within she followed her long road,
Mute in the luminous cavern of her heart,
Like a bright cloud through the resplendent day.

At first her path ran far through peopled tracts:

Admitted to the lion eye of States
And theatres of the loud act of man,
Her carven chariot with its fretted wheels
Threaded through clamorous marts and sentinel towers
Past figured gates and high dream-sculptured fronts

And gardens hung in the sapphire of the skies,
 Pillared assembly halls with armoured guards,
 Small fanes where one calm Image watched man's life
 And temples hewn as if by exiled gods

To imitate their lost eternity (Aurobindo 1988: L IV, C IV). Énfasis añadido.

Su papel como *Usha* y la referencia al carro que la lleva, símbolo distintivo de su presencia, se hace de nuevo evidente en los siguientes versos, donde Savitri recorre los espacios de la naturaleza, escucha los sonidos del silencio, se adentra en los secretos de la primavera de la tierra, en espacios no perturbados por alegrías o temores humanos:

Here was the childhood of primaeval earth,
 Here timeless musings large and glad and still,
 Men had forborne as yet to fill with cares,
 Imperial acres of the eternal sower

And wind-stirred grass-lands winking in the sun:

Or mid green musing of woods and rough-browed hills,
 In the grove's murmurous bee-air humming wild
 Or past the long lapsing voice of silver floods
 Like a swift hope journeying among its dreams
Hastened the chariot of the golden bride (Aurobindo 1988: L IV, C IV). Énfasis añadido.

En estos versos -y en algunos precedentes que incluiremos a continuación- encontramos, asimismo, la combinación de la luz, los sonidos y los colores que realzan la expresividad simbólica del verso, la presencia de la calma y el Tiempo: “gilded dusk, argent dawn, jewel-lamps flickered, the stone lattice stared at moonlit boughs, timeless musings large and glad and still, the grove's murmurous bee-air humming wild, the long lapsing voice of silver floods”:

Often from gilded dusk to argent dawn,
 Where jewel-lamps flickered on frescoed walls
 And the stone lattice stared at moonlit boughs,
 Half-conscious of the tardy listening night
 Dimly she glided between banks of sleep
 At rest in the slumbering palaces of kings.

Hamlet and village saw the fate-wain pass,
 Homes of a life bent to the soil it ploughs
 For sustenance of its short and passing days

That, transient, keep their old repeated course,
 Unchanging in the circle of a sky
 Which alters not above our mortal toil.

Away from this thinking creature's burdened hours
 To free and griefless spaces now she turned
 Not yet perturbed by human joys and fears (Aurobindo 1988: LIV,
 CIV).

(...)

Out of the world's immense unhuman past
 Tract-memories and ageless remnants came,
 Domains of light enfeoffed to antique calm

Listened to the unaccustomed sound of hooves
 And large immune entangled silences
 Absorbed her into emerald secrecy
 And slow hushed wizard nets of fiery bloom
Environed with their coloured snare her wheels.

The strong importunate feet of Time fell soft
 Along these lonely ways, his titan pace
 Forgotten and his stark and ruinous rounds (Aurobindo 1988: L IV, C
 IV). Énfasis añadido.

La Naturaleza, Prakriti, Shakti, La Madre, símbolos de lo femenino en comunión con el Ishwara, Purusha, el Creador con quien configura la unidad de la que todo es parte. Sri Aurobindo alude a la comunión sagrada de Krishna y Radha, símbolo de la pareja ideal, y su identificación con los océanos de conciencia que se funden en los bosques proféticos: “And nuptial beaches where the ocean couched / And the huge chanting of her prophet woods.” La naturaleza guarda los símbolos de sus misterios que comparte con quien se prepara para entrar en su paz:

This spirit stumbling in the fields of sense,
 This creature bruised in the mortar of the days
 Could find in her broad spaces of release.

Not yet was a world all occupied by care.

The bosom of *our mother* kept for us still
Her austere regions and her musing depths,
Her impersonal reaches lonely and inspired
 And the mightiness of her rapture haunts.

Muse-lipped she nursed her symbol mysteries

And guarded for her pure-eyed sacraments
 The valley clefts between her breasts of joy,
 Her mountain altars for the fires of dawn
 And *nuptial* beaches where the ocean couched
 And the huge chanting of her *prophet woods*.

Fields had she of her solitary mirth,
 Plains hushed and happy in the embrace of light,
Alone with the cry of birds and hue of flowers,
 And wildernesses of wonder lit by her moons
 And grey seer-evenings kindling with the stars

And dim movement in the night's infinitude.

August, exulting in her Maker's eye,
She felt her nearness to him in earth's breast,
Conversed still with a Light behind the veil,
Still communed with Eternity beyond.

A few and fit inhabitants she called
 To share the glad communion of her peace;
 The breadth, the summit were their natural home (Aurobindo 1988: L
 IV, C IV). Énfasis añadido.

Sri Aurobindo hace alusión al sistema de castas y al significado simbólico que les dio origen, tal y como describe en *The Human Cycle* (Aurobindo 1992: 1-10). De acuerdo a su interpretación de la organización social hindú, en el último estadio de la vida, la persona, el rey, el guerrero buscan la soledad de los bosques, esos mismos bosques donde Savitri encuentra la comunión con el Creador a través de la naturaleza, la unión de ambas realidades. Igualmente, este es el escenario donde encontraremos a Satyavan y a Dyumatsena, y el espacio que evoca el viaje por los espacios interiores desarrollado por Aswapathy. En definitiva, es el entorno de evolución del asceta:

The strong king-sages from their labour done,
 Freed from the warrior tension of their task,

Came to her serene sessions in these wilds;
 The strife was over, the respite lay in front.

Happy they lived with birds and beasts and flowers
 And sunlight and the rustle of the leaves,
 And heard the wild winds wandering in the night,
 Mused with the stars in their mute constant ranks,
 And lodged in the mornings as in azure tents,
 And with the glory of the noons were one.

Some deeper plunged; from life's external clasp

Beckoned into a fiery privacy
In the soul's unprofaned star-white recess
They sojourned with an everliving Bliss;
A Voice profound in the ecstasy and the hush
They heard, beheld an all-revealing Light (Aurobindo 1988: LX, CI).
Énfasis añadido.

Por otra parte, es significativo señalar que en estos seres encontramos algunas de las características que definen al ser gnóstico, el ser que alcanza la unidad en todos a través del amor, aquel que desata el nudo que aprisiona la mente, imagen que recuerda al planteamiento existencial presente en *Thoughts and Glimpses* (Aurobindo 1941) con el que ya abrimos nuestra introducción a esta investigación. Los ascetas son seres acostumbrados al silencio y a los ritmos del mundo, seres que se inclinan hacia reinos supramentales donde aguardan los soles místicos de la eternidad, el conocimiento que trasciende las palabras, Surya:

All time-made difference they overcame;
The world was fibred with their own heart-strings;
Close drawn to the heart that beats in every breast,
They reached the one self in all through boundless love.

Attuned to Silence and to the world-rhyme,
They loosened the knot of the imprisoning mind;
Achieved was the wide untroubled witness gaze,
Unsealed was Nature's great spiritual eye;
To the height of heights rose now their daily climb:

Truth leaned to them from her supernal realm;
Above them blazed *eternity's mystic suns* (Aurobindo 1988: LX, CI).
Énfasis añadido.

El poeta describe la forma de trabajo del asceta y equipara su labor, actividad, actitud con la naturaleza que le rodea:

Nameless the austere ascetics without home
Abandoning *speech* and motion and desire
Aloof from creatures sat absorbed, alone,
Immaculate in tranquil heights of self
On concentration's luminous voiceless peaks,
World-naked hermits with their matted hair
Immobile as the passionless great hills
Around them grouped like thoughts of some vast mood
Awaiting the Infinite's behest to end.

The seers attuned to the universal Will,
 Content in Him who smiles behind earth's forms,
 Abode ungrieved by the insistent days (Aurobindo 1988: LX, CI).
 Énfasis añadido

Sri Aurobindo parece aludir al momento del *darshan* del maestro, al contacto que inspira e infunde de fuerza, fe, seguridad, ilumina con su luz (Pandit 1973: 4). Asimismo, el ejercicio de yoga o unión consciente con la divinidad en uno mismo y en el mundo presente en cada uno de los actos cotidianos:

About them like green trees girdling a hill
 Young grave disciples fashioned by their touch,
 Trained to the simple act and conscious word,
 Greatened within and grew to meet their heights (Aurobindo 1988: LX, CI).
 Énfasis añadido.

Y, una vez más, el tiempo se diviniza en el poema:

The moments stretched towards the eternal Now,
 The hours discovered immortality (...) (Aurobindo 1988: LII, CX).

Then from a timeless plane that watches Time,
 A Spirit gazed out upon destiny,
 In its endless moment saw the ages pass.

All still was in a silence of the gods.

The prophet moment covered limitless Space
 And cast into the heart of hurrying Time
 A diamond light of the Eternal's peace (Aurobindo 1988: LX, CI).

La palabra en *Savitri* es una invocación, una metáfora de carácter heurístico que muestra, a través del verso simbólico, la evolución de la conciencia de su autor. La palabra se transforma en una evocación de una forma esencial de la Verdad – *swarupa*. En *Essays Divine and Human*, Sri Aurobindo señala que *swarupa* es una forma de la Verdad a la que

no se accede con el intelecto, sino sólo con una facultad más elevada. Cada *swarupa* o forma esencial de la Verdad es, en sí misma, un símbolo de la existencia esencial que puede ser conocida sólo a través de sus símbolos porque en su realidad última desafía la lógica y excede la percepción (Aurobindo 1994: 34). Los Vedas son los textos donde nuestro autor encuentra una representación paradigmática de la esencia de la Verdad. Analicemos, a continuación, algunas de las características que definen los Vedas, la base simbólica que actúa como referencia en la práctica de conocimiento de Sri Aurobindo y que encuentra su epígono poético en *Savitri*.

REFERENCIAS:

- Aurobindo, S. (1941). *Thoughts and glimpses*. Calcutta, Arya Pub. House.
- Aurobindo, S. (1969). *The Destiny of Man*. Pondicherry, Sri Aurobindo Society.
- Aurobindo, S. (1971). *Mother India*.
- Aurobindo, S. (1972). *Collected Poems*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Trust.
- Aurobindo, S. (1972). *The Future Poetry and Letters on Poetry, Literature and Art*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press.
- Aurobindo, S. (1972). *Supplement*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1972a). *Letters on Savitri*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1980). *La Síntesis del Yoga. Yoga de Autoperfección*. Buenos Aires, Editorial Kier.
- Aurobindo, S. (1988). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books.
- Aurobindo, S. (1991). *On the Mahabharata*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1992). *The Human Cycle : The Ideal of Human Unity. War and Self-Determination*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1994). *Essays Divine and Human with Thoughts and Aforisms*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1994a). *The Future Poetry*. Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.
- Aurobindo, S. (1995a). *On Himself*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1995b). *The Foundations of Indian Culture*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996b). *The Secret of the Veda*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

- Collins, J. (1974). Savitri, Poetic Expression of Spiritual Experience. *Six Pillars. Introductions to the Major Works of Sri Aurobindo*. R. A. McDermott. Chambersburg PA, Wilson Books: 7-34.
- Coomaraswamy, A. K. (1935). *The Darker Side of Dawn*, The Lord Baltimore Press.
- Das, B. K. (1994). Indian English Poetry: Retrospect and Prospect. *Indian Literature Today*. Delhi, Prestige Books.
- Das, S. K. (1995). *A History of Indian Literature: 1911-1956*, Sahitya Akademi.
- Dasgupta, S. (1957). *A History of Indian Philosophy*. Cambridge, The Syndics of the Cambridge University Press.
- De, S. K. (n.d.). *The History of Sanskrit Poetics*. Calcutta, K.L. Mukhopadhyaya.
- Dyczkowski, M. S. G. (1987). *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. Albany, State University of New York Press.
- Eliade, M. (1961). *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion. The significance of religious myth, symbolism, and ritual within life and culture*. New York, Harper & Row.
- Gerow, E. (1977). *Indian Poetics*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Ghose, S. (1989). "The Symbol Quest: A Reading of some Selected Lines from *Savitri*." *Journal of South Asian Literature* 24(1): 191.
- Gupta, N. K. and A. Ghose (1967). *The yoga of Sri Aurobindo*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Harrex, S. C. (1977). *Discussion*. Seminar on Australian and Indian Literature.
- Hogan, P. C. (1996). "Toward a cognitive science of poetics: Anandavardhana, Abhinavagupta, and the theory of literature." *College Literature*. West Chester University 23(1).
- Iyengar, K. R. S. (1985). *Sri Aurobindo: A Biography and a History*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education.
- Kallury, S. (1989). *Symbolism in the Poetry of Sri Aurobindo*. New Delhi, Abhinav Publications.
- Keith, A. B. (1925). *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Cambridge, Harvard University Press.
- Kripalani, K. (n.d.). *Literature of Modern India*. Bombay, National Book Trust.
- Lurker, M. (1992). *El Mensaje de los Símbolos. Mitos, culturas y religiones*. Barcelona, Editorial Herder S. A.

- Malik, S. C., Ed. (1998). *Dhvani: Nature and Culture of Sound*. New Delhi, IGNCA (Indira Gandhi National Centre for the Arts).
- Monehain, A. J. (1974). "Sri Aurobindo, the Philosopher and Prophet." *Mother India* XXVI, n 12 (dicembre).
- Nandakumar, P. (1962). *A Study of Savitri*. Pondichery, Sri Aurobindo Ashram Press.
- Nirodbaran (1966). *Talks with Sri Aurobindo*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Pandit, M. P. (1973). *Dictionary of Sri Aurobindo's Yoga*. Pondicherry, Dipti Publications.
- Parkhill, T. (1995). *the Forest Setting in Hindu Epics. Princes, Sages, Demons*. Ontario, The Edwin Mellen Press.
- Phillips, S. H. (1989). "Savitri and Aurobindo's Criterion of "Spiritual Objectivity"." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 37-49.
- Purani, A. B. (1970). *Sri Aurobindo's Savitri. An Approach and a Study*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Reddy, A. (1997). *Savitri. The Infinite Adventure 5*. Lectures-Notes of classes held at Pondicherry, Pondicherry.
- Reddy, A. (1997). *Savitri: The Infinite Adventure 7.*, Pondicherry.
- Reddy, A. (1997). Savitri-The Veda of Future. *Sri Aurobindo and the New Age. Essays in memory of Kishor Gandhi*. K. D. S. y. Nirodbaran. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education: 80-89.
- Reddy, V. M. (1989). *Seven Studies in Sri Aurobindo*. Hyderabad, Institute of Human Study.

XIV. *Savitri* y los Vedas

There in a hidden chamber closed and mute
 Are kept the record graphs of the cosmic scribe,
 And there the tables of the sacred Law,
 There is the Book of Being's index page;
 The text and glossary of the Vedic truth
 Are there; the rhythms and metres of the stars
 Significant of the movements of our fate
 The symbol powers of number and of form,
 And the secret code of the history of the world
 And Nature's correspondence with the soul
 Are written in the mystic heart of Life
 To clothe the Everlasting in new shapes. (Aurobindo 1988: BI,
 CV, 74).

(...) transformaos en el ser humano, cread la raza humana (...). Rig Veda X. 53. 5,6,10. (Aurobindo 1996a: 765).

El mensaje espiritual de los Vedas, su amplio espectro significativo y sus diferentes grados de interpretación, adaptados al nivel de conciencia de quien accede al himno se hallan presentes, asimismo, en *Savitri* (Reddy 1997: 80). Sri Aurobindo establece una conexión profunda entre la intención comunicativa de los Vedas y su propia obra. Observamos paralelismos a lo largo de todo el poema en el contenido, la simbología, el lenguaje. Igualmente, el modo creativo de nuestro autor evoca al de los antiguos *rishis* o poetas videntes, los *kavis* védicos: Sri Aurobindo es un ejemplo de la preparación espiritual que caracteriza al receptor del verso que surge como reproducción de la vibración del infinito, de los ritmos del alma, el que rechaza toda expresión que no ilustra la visión del espíritu en su sonido, su construcción y contenido. *Savitri* es un ejemplo de dicho estado creativo: sus versos son el fruto de diferentes estados de conciencia y su objetivo es la transmisión de una visión espiritual de la realidad.

La realidad no puede ser descrita en su totalidad por ningún término: es *neti neti* (Aurobindo 1996a: 33) -si seguimos la expresión de las Upanishads- y supera las fronteras espacio-temporales de la conciencia del individuo; sólo el camino consciente hacia el conocimiento modifica y amplía los horizontes de la conciencia. La existencia rebosa pistas y claves que indican al iniciado y le guían hacia su realidad individual última. La visión de los antiguos *rishis* es una confirmación del carácter divino de la existencia y la posibilidad y necesidad evolutiva de constatar y plasmar ese carácter en la vida. Sri Aurobindo retoma dicha visión y experiencia: la integración consciente del elemento divino en la tríada de la mente, el sentimiento y lo físico es el *sine qua non* de lo que define como *vida divina* (Aurobindo 1969), el siguiente paso a realizar en la evolución humana ya vislumbrado en los Vedas.

Sri Aurobindo y su obra *Savitri* son la continuación de esa larga lista de seres que marcan un paso más en el camino evolutivo: nuestro autor presenta el próximo estado de evolución de la persona (Merlo 1990: 86), la supramentalización de la humanidad (Merlo 1994: 97). Los seres de conocimiento han anticipado posibles estados del ser no vislumbrados hasta entonces por sus congéneres pero preexistentes, inherentes a la realidad y objetivo último de la evolución. Realizando en sí mismos esos otros estados del ser, los místicos han mostrado la posibilidad de llegar a su mismo nivel de conciencia, han creado caminos de conocimiento, luces que guían y que se describen, con una claridad asombrosa, en *Savitri*. La relación entre los Vedas y Sri Aurobindo queda constatada, además, en el hecho de que nuestro autor desarrolla su teoría del lenguaje a partir del análisis de los textos védicos (Purani 1963); su teoría incidirá profundamente en la metodología creativa de *Savitri*.

Veamos cuáles son las características que definen los Vedas, las experiencias de conocimiento del pasado y su repercusión en *Savitri*, ilustración de las experiencias de conocimiento del presente. Contextualizaremos, primeramente, la teoría de nuestro autor aludiendo a otros ángulos teóricos que preceden, apoyan o contradicen su análisis. Dicho preludeo es necesario para entender, en su justa medida, el lugar que Sri Aurobindo ocupa en el campo de los estudios védicos y la repercusión que su análisis ejerce en *Savitri*.

Principales teorías críticas que anteceden a Sri Aurobindo.

Los Vedas son uno de los documentos escritos más antiguos de la humanidad (Radhakrishnan 1962: 63). Su importancia en la cultura hindú radica en que son fuente originaria de la ortodoxia del Hinduismo y punto de referencia de las posteriores corrientes filosóficas y religiosas que se desarrollaron en la India. Como ya indica Wilhem Halbfass, la aceptación o no de su carácter revelado demarca la frontera entre aquellos que conforman propiamente la ortodoxia del Hinduismo -los hindúes- o aquellos que constituyen la corriente heterodoxa (Halbfass 1991: 2).

El descubrimiento de estos documentos por parte de occidente despierta interés y una amplia gama de interpretaciones. A finales del siglo XVIII, Wilson (Ávila 1999: 21), británico emplazado en la India y uno de los primeros estudiosos de los Vedas, nos da una idea de los sentimientos que evoca el contacto con los textos védicos en el mundo occidental:

Cuando los textos del Rg y Yajur Vedas sean completados, estaremos en posesión de suficientes materiales para la apreciación segura de los resultados derivados de ellos y de la condición real de los hindúes, tanto desde un punto de vista político como religioso, en una fecha contemporánea a aquella de los más tempranos precedentes conocidos de organización social -muy anterior al

amanecer de la civilización griega- previo a los más antiguos vestigios de las escrituras hebreas y posterior sólo a las dinastías egipcias de las que, sin embargo, todavía conocemos poco exceptuando estériles nombres; los Vedas nos dan información abundante respecto a todo aquello que es más interesante en la contemplación de la antigüedad (Radhakrishnan 1962: 63-64).

Las palabras de Wilson nos confirman la importancia que supone para los nuevos colonizadores encontrar textos que ayudan a entender el conjunto de la sociedad hindú y contienen datos preciosos para comprender la historia y evolución de la antigüedad. Por otra parte, nos informa de uno de los factores que caracterizan los textos védicos: la dificultad de fechar sus primeros escritos y, por tanto, la antigüedad de la cultura a la que pertenecen. La remota cronología de los textos es uno de los aspectos que más sorprenden a sus nuevos estudiosos. La falta de una conciencia de autor y de la necesidad de fechar la composición de los primeros himnos dificulta la labor de los críticos occidentales. Aún más: los hindúes y el propio estilo de creación de los himnos presuponen la existencia de composiciones precedentes a estos textos ya antiquísimos, de las que, además, no se encuentran vestigios.

La controversia en cuanto a la fecha exacta de creación de los textos se acrecienta debido a la aparente falta de conciencia histórica de un pueblo sumido en una mayor preocupación por el estudio de la *sub specie aeternitatis* (Merlo 1990: 82). El abanico de posibilidades se extiende desde el siglo XV antes de Cristo, fecha señalada por Radhakrishnan (Radhakrishnan 1962: 67), pasando por la hipótesis recogida por L. Renou -siglos X o XII (Renou 1966: 8)- hasta la era del 4500 apuntada por Jacobi o Mr. Tilak (Radhakrishnan 1962: 67).

Los Vedas, definidos también como los “Libros del Conocimiento” (Ávila 1999: 50) o el “Absoluto en forma de palabra” (Renou 1966: 19) constituyen un amplio y

complejo conjunto de textos. Existen cuatro Vedas: el Rig-Veda, Yajur-Veda, Sama-Veda y Atharva-Veda. Cada uno de ellos se divide en cuatro partes, los *mantras* o himnos también llamados *Samhitas*, los *Brahmanas* y los dos elementos concluyentes, los *Aranyakas* y las *Upanishads*. Si bien la clasificación de sus elementos constitutivos varía según los autores, el carácter del contenido no suele ofrecer divergencias. Así, podemos afirmar con Radhakrishnan que los himnos son la creación del poeta -definido como *kavi* o *rishi*- los *Brahmanas* el trabajo de los sacerdotes y las *Upanishads* las meditaciones de los filósofos. Los *Aranyakas* son “creados para servir como objetos de meditación a aquellos que viven en los bosques” (Radhakrishnan 1962: 65). Estos últimos textos son especialmente significativos en la obra que aquí analizamos, que forma parte de uno de ellos, el *Aranyaka Parva* del *Mahabharata* (Purani 1970: 3).

Los *Aranyakas* se sitúan como elemento intermedio entre los *Brahmanas* y las *Upanishads*, es decir, entre los textos que proveen los preceptos a seguir en los deberes religiosos y las *Upanishads*, fuente del pensar filosófico posterior de la India. Básicamente, su función es proporcionar el material de reflexión necesario para que se produzca la meditación en aquella etapa de la vida o *ashtama* en la que se abandona el hogar y marcha a cumplir la función del sabio, la meditación, el perfeccionamiento espiritual en la soledad del bosque. Los rituales externos observados hasta entonces, siguiendo las indicaciones de los *Brahmanas*, se transforman en meditación sobre el contenido simbólico y espiritual de los mismos (Radhakrishnan 1962: 65), meditación que sustituye el sacrificio externo y adquiere el rango de sacrificio interno (Aurobindo 1996b: 39). Como ya tuvimos ocasión de apreciar, el bosque, el entorno de meditación por excelencia, ocupa un significativo lugar en el simbolismo de los Puranas y de *Savitri*.

Mencionábamos, al principio, que existen diversas interpretaciones acerca del contenido y el valor de los Vedas. En la crítica occidental encontramos los primeros análisis que surgen de un período histórico decimonónico y positivista, renuente a entender el posible sentido de textos que, en apariencia, son repetitivos himnos poéticos que cantan a las fuerzas de la naturaleza (Merlo 1990: 95). Si bien es cierto que las posturas animista, ritualista o historicista también se encuentran en importantes críticos de la tradición hindú —recordemos las escuelas de Balgangadhar Tilak, Mr. Paramasiva Aiyar (Purani 1963: 8) o las interpretaciones de Sayana (Radhakrishnan 1962: 68)— no son las únicas. Críticos de procedencia oriental y occidental igualmente relevantes¹ defienden la existencia de un paralelo sentido espiritual y psicológico. ¿Cómo entender la coexistencia de interpretaciones tan opuestas? La respuesta la hallamos en el análisis del *dhvani* o *del double entendre*, la posibilidad poética de generar un término que posea dos significados paralelos, uno profundo y otro aparential, uno del que se hace co-partícipe al receptor iniciado, otro dirigido al lector lego y que le permite un primer acercamiento a las profundidades del significado complejo. Básicamente, las interpretaciones que se quedan en el significado aparential, animista y ritualista de los textos ven en los Vedas la imagen de

Una India arcaica completamente absorta en poemas míticos sin significación razonable alguna, desbordante de una imaginación religiosa, politeísta y ritualista, que divinizaba todas las fuerzas naturales y ofrecía sacrificios a sus extrañas divinidades (Agni, Indra, Varuna, etc.)(Merlo 1990: 95).

Este tipo de interpretaciones se hace eco del momento histórico en que surgen, la era de los descubrimientos científicos y tecnológicos que parecen dominar todas las esferas de significación de la vida humana, la era del positivismo, el dominio de las

leyes de la materia tornándose superior al dominio de las leyes del conocimiento interior, culturas reflejándose en las ciencias de la naturaleza, mirando con menoscabo aquellas sociedades antiguas que no comparten el brillo de la evolución tecnológica del presente. Como ya señala Mircea Eliade (Eliade 1991: 9), en la aproximación a una “espiritualidad exótica” la persona está predestinada a comprender todo aquello que ya ha surgido en sí misma, todo aquello que ya ha sido auspiciado por su propia vocación y preparación previa, su orientación cultural y la del movimiento histórico al que pertenece. La imagen que se formó de las “sociedades inferiores” en el siglo XIX sería una derivación del marco intelectual positivista, antirreligioso y antimetafísico con el que se abordaba el contexto cultural ajeno. Aquellos que se acercaban a los nuevos contextos bajo la tutela intelectual de las obras de Comte, Darwin o Spencer descubrían rasgos de fetichismo e infantilismo religioso simplemente porque no estaban preparados para ver otra cosa en ellos. Para posibilitar un cambio de actitud sería necesario

(...) el auge del pensamiento metafísico europeo de principios de siglo, el renacimiento religioso, las múltiples adquisiciones de la psicología profunda, de la poesía, de la microfísica, para llegar a comprender el horizonte espiritual de los “primitivos”, la estructura de sus símbolos, la función de sus mitos, la madurez de sus místicas (Eliade 1991: 9).

Como veremos, la interpretación realizada por Sri Aurobindo plantea un giro a la crítica exclusivamente animista, ritualista o historicista; integra la validez encontrada en dichas perspectivas y les aporta una nueva dimensión desde su propio análisis de los textos y su experiencia de conocimiento místico. Su perspectiva es afín a la lectura simbólico-esotérica de otros grandes críticos del siglo XX como J. Herbert, R. Guenon, Satya Prakash Singh, un ángulo de visión que se acerca más a la imagen que la India tiene históricamente de sí misma (Merlo 1990: 96).

¹ Entre los primeros baste con mencionar a Yaska o Saraswati Dayananda cuya interpretación de los textos coincide, en ocasiones, con la teoría psicológica de nuestro autor. Entre los críticos occidentales de renombre internacional que han avanzado puntos de vista esotéricos cabría recordar a Guenon.

Análisis de conceptos básicos: Revelación, *rishi*, *mantra*, sacrificio y ritual.

Los conceptos de revelación, *rishi*, *mantra*, sacrificio y ritual son la espina dorsal del texto védico (Preciado Solís 1996: 31); son, asimismo, el entramado desde el que podemos entender el sentido de *Savitri*. Decíamos al principio que los Vedas constituyen la base de la tradición hindú, sus Escrituras Sagradas, sus textos revelados desde el infinito, recibidos por aquellos seres preparados para acoger la vibración del Absoluto, su mensaje. Estos seres son los sabios espirituales, los *rishis*, videntes y poetas que cantaron en sus himnos los paisajes del alma, del espíritu, del conocimiento absoluto percibido desde diferentes niveles de evolución interior, niveles que descubrían y exploraban, intentando describir a sus congéneres los nuevos parajes de la realidad.

La *revelación*, la recepción del mensaje eterno por parte de los *rishis*, es la piedra angular del pensamiento védico (Tola: 40). La revelación o *Sruti* conforma el legado védico y da paso al texto *recordado* o *Smriti*, la tradición memorizada (Renou 1966: 9) que conforma los escritos tradicionales y que depende para su confirmación de la *Sruti*. La tradición védica se apoya en un aceptado origen divino y, por tanto, eterno de los textos (Unni 1995: 2): el mensaje recibido, el texto, es el Infinito, previo al receptor que lo recibe. Como bien explican Fernando Tola y Carmen Dragonetti en su libro *Filosofía y Literatura de la India*, un buen ejemplo de la aceptación mayoritaria por parte de las escuelas filosóficas y religiosas de la India del carácter sobrenatural de los textos védicos es el sistema filosófico *Mimansa*. De acuerdo a este sistema el Veda

es eterno, su existencia no tiene principio ni fin pues trasciende las fronteras espacio-temporales humanas. Dicho de otro modo, el Veda

Ha sido transmitido de generación a generación, de maestros a discípulos en una tradición continua e ininterrumpida que viene desde una eternidad sin comienzo y que se prolongará hacia una eternidad sin fin, en un mundo que siempre existió y siempre existirá. El *Veda* es inalterable, siempre el mismo en su absoluta y total perfección, sin un ápice de error, confusión, contradicción o engaño. Constituye el único y exclusivo criterio de verdad (Tola 1978: 48).

La transmisión de la revelación se produce gracias al *rishi*, figura fundamental en el engranaje de la tradición hindú. El *rishi* es, como veíamos, el vínculo entre lo humano y lo divino, el que muestra a la conciencia de sus congéneres la cualidad divina de ambos: *Brahman*, aquello aparentemente externo, principio y final de la existencia, el espíritu, lo Absoluto, y la realidad interior del ser, el *Atman*, fruto y reflejo de la divinidad. Los *rishis* no crean, *descubren* la realidad esencial y la configuran en *mantras*, ritmos esenciales que son la continuación de la gran sinfonía existencial, la música cósmica descrita por Pitágoras. Los *mantras*, la Realidad, son preexistentes al transmisor o *rishi*. Los Vedas constituidos por estos *mantras* son, por tanto, *aparuséna* o no humanos y *anadi*, sin comienzo en el tiempo (Merlo 1990: 91).

La palabra del *rishi* es el vínculo material que conecta con el infinito. La Palabra -*Vac*- (Aurobindo 1994a: 257; Aurobindo 1996b: 310) es la primera manifestación del Absoluto, la totalidad de la revelación; es la palabra eterna, el *mantra*, el sonido primordial *OM* que vibra como poder constitutivo de todo lo existente (Pandit 1973). Podemos decir, junto a V. Merlo, que

La Sruti, la Revelación, no es pues otra cosa que la Palabra creadora, el sonido primordial transmitido por medio de sutiles vibraciones que puede captar el oído agudizado y purificado del sabio que sabe escuchar (Merlo 1990: 91).

Vicente Merlo señala que el Shankaracharya de Xanchi, Kamakoli Peetham, 68° pontífice del 5° Math o monasterio de Adi-Shankaracharya ofrece una explicación que permite acercarse a la comprensión del carácter no humano de los Vedas, de la revelación, y su conexión con la figura del *rishi*:

Los Rishis llegaron a ser conscientes de todas las vibraciones que resultaron en la creación del mundo, es decir, de la respiración cósmica, como podría expresarse. No sólo eso: al igual que las ondas electromagnéticas son convertidas en ondas acústicas, las vibraciones cósmicas llegaron a ser audibles a sus oídos. Y es eso lo que ellos ofrecieron al mundo como los mantras del Veda (Merlo 1990: 91).

Encontramos un gran paralelismo con la explicación ofrecida por el gran orientalista R. Panikkar, quien afirma:

No se puede decir, en rigor, que los Vedas tengan autor, porque no son "Escritura". Son más bien el eco, aún vivo y sonoro, del transcendente en su mensaje de salvación, que no se dirige a la mera razón sino al hombre entero, aún cuando escuelas posteriores nos digan que la esencia del ser humano estriba en su intelecto (citado en Merlo 1990: 92)

El *hombre entero* de R. Panikkar nos recuerda, inevitablemente, al *ser gnóstico* de Sri Aurobindo. Volvamos, de momento, al concepto de *mantra* y *revelación* en los Vedas. El Veda, el Conocimiento, es transmitido oralmente de maestro a discípulo. La exactitud en la transmisión, la entonación y el ritmo se transmuta en elemento primordial, pues su reproducción precisa es necesaria para la evocación de aquel momento primigenio que les dio origen. Los *mantras* son *palabras de poder* (Aurobindo 1996a: 941) y ese poder reside en la repetición exacta del sonido captado por el *rishi*. La repetición precisa del sonido permite la evocación del conocimiento, de las diferentes vibraciones que constituyen los matices infinitos del Absoluto, matices que el conocedor del espíritu acerca al resto de la humanidad desde sí mismo, desde su trabajo espiritual. Encontramos una definición de revelación o *Sruti* que puede precisar y dar un nuevo carácter a nuestras palabras:

No es pues, ni siquiera "revelación" la mejor versión para traducir el concepto de Sruti. Cualquier revelación implica un revelador y, por lo menos en una buena parte del hinduismo (la *mimansa*), este se excluye como una realidad allende la revelación. Acaso pudiéramos traducir "sruti" por "manifestación", "epifanía" de la última realidad, o, jugando con su etimología, como el rumor, la sonoridad, la música, el eco de la última realidad, no como un efecto de esta, sino como su vertiente sonora, como su dimensión vocal. Como la palabra, el Logos de aquella misma realidad (Merlo 1990: 94).

Analicemos, finalmente, el concepto de sacrificio *-yajña-* y ritual, esenciales para la comprensión de la tradición hindú y la obra que aquí estudiamos.

Como ya señalan Lorenzen y Preciado Solís, el sacrificio y el ritual que lo acompaña son "el hecho central de la religión védica" (Preciado Solís 1996: 31). No obstante, encontramos diferentes formas de interpretar ambos conceptos. Si partimos de la concepción henoteísta defendida por Max Müller (Müller), entenderemos los procesos de la adoración, el ritual y el sacrificio resultante como muestras de una civilización primitiva, involucionada en sus modos psicológicos de acercamiento a la realidad. Esta perspectiva ha caracterizado la crítica occidental y ha sido también secundada por críticos hindúes -recordemos la figura de Sayana; en definitiva, ilustra la visión decimonónica y positivista que marcó, durante un tiempo considerable, la imagen concedida a la India. Paralela a esta visión existe, como ya mencionábamos al principio, otra perspectiva mantenida por diferentes indianistas, entre ellos nuestro autor. Contamos con las teorías establecidas por Ram Mohan Roy o Bergaigne (Radhakrishnan 1962: 68), que sostienen el sentido alegórico de los dioses del panteón hindú, o bien la interpretación propuesta por Dayananda Saraswati (Purani 1963: 9), que defiende la existencia de una variedad de significados de los términos utilizados, variedad basada en el "significado múltiple de las raíces sánscritas" (Coward 1989: 141). Desde esta postura acertaríamos a integrar una posible interpretación animista o ritualista no exclusiva, sino perteneciente a la comprensión y uso de la población leg.

Por el contrario, para el místico o *rishi* y aquellos que pudieran acercarse al significado esencial del *mantra*, los diferentes dioses serían representaciones de las variadas cualidades de la divinidad, una divinidad única y neutra –*Brahman* (Renou 1966: 12). Esta perspectiva estará presente, como ya comprobaremos, en nuestro autor (Aurobindo 1996b: 29).

El ritual védico consiste, desde este punto de vista, en la invocación a los poderes múltiples de los numerosos dioses que conforman su panteón. La repetición del *mantra* implica la repetición de los ritmos básicos o *chandas* con los que *Brahman* crea el mundo. La repetición del ritmo y vibración esencial implica recordar el movimiento creativo del creador, el vínculo con su entidad.

Pasemos, a continuación, al análisis que nuestro autor realiza acerca de los Vedas, esencial para entender la perspectiva desde la que escribe su *opus magnum* poético, *Savitri*.

La interpretación psicológica de Sri Aurobindo y su presencia en *Savitri*.

Los Vedas tienen una presencia constante en la obra de Sri Aurobindo. No podía ser de otro modo: ya hemos comentado el carácter renovador que nuestro autor ejerce sobre la tradición hindú (Narasimhaiah 1977: 103), tradición de la que los Vedas son la base. Por otra parte, como ya sabemos, la fuente literaria de *Savitri* es el *Mahabharata*, una obra fundamental de la cultura hindú cuyos relatos también beben del rico contenido védico.

En su re-lectura y re-interpretación, Sri Aurobindo rescata su carácter esencial, su búsqueda de respuestas a las preguntas últimas de la existencia. Como figura preponderante en el movimiento neo-hinduista, Sri Aurobindo reivindicará el significado psicológico de los textos védicos.

Las principales reflexiones de Sri Aurobindo están recopiladas en *The Secret of the Veda*, donde presenta un análisis detallado del tema en cuestión: la necesidad de una revisión de los textos védicos; las principales teorías que han interpretado el acervo védico; el estado presente del estudio de los textos; los elementos que justifican una interpretación psicológica de los Vedas y el método filológico que respalda dicha teoría. Un completo estudio de los principales elementos simbólicos de los himnos rubrica un libro que encuentra una acertada continuación en obras como *Hymns to the Mystic Fire*, *The Upanishads*, *The Foundations of the Indian Culture* y *Studies on the Gita*. La teoría psicológica de la tradición védica encontrará su ilustración poética en los versos de *Savitri*.

Analicemos los principales elementos de dicha teoría². Primeramente, en *Hymns to the Mystic Fire* Sri Aurobindo afirma el carácter esencial de los Vedas como base del conocimiento y experiencia de la realidad que subyace en las Upanishads, el Vedanta, el Sankya y el Yoga: las Upanishads serían su modificación y resultado filosófico, su ancestral ciencia psicológica y el arte de la vida espiritual; el Vedanta, el Sankya y el Yoga su tardío resultado intelectual y su dogma lógico (Aurobindo 1971: 21). La tesis

² A. B. Purani enfatiza el paralelismo existente entre la postura adoptada por nuestro autor y Ananda Kumaraswamy (también citado como Coomaraswamy), uno de los críticos de arte más relevantes del siglo XX Purani, A. B. (1963). *Studies in Vedic Interpretation (On the Lines of Sri Aurobindo)*. Varanasi, The Chowkhamba Sanskrit Series Office.

propuesta por nuestro autor difiere a la establecida, entre otros, por S. Radhakrishnan³ (Radhakrishnan 1962: 70).

El segundo capítulo de *The Secret of the Veda*, “A Retrospect of Vedic Theory”, describe la época que propicia el nacimiento de los Vedas. Sri Aurobindo analiza el tipo de conocimiento al que aluden los textos védicos, su estilo, su simbología y el tipo de lenguaje que configura su expresión, el modo de creación y las características de sus creadores. Estos aspectos constituyen el punto de partida de su análisis, son la base de su teoría psicológica de los Vedas y resultan fundamentales a la hora de comprender su propio hacer poético. Una de las primeras conclusiones que Sri Aurobindo plantea es la diferencia que contrasta el lenguaje místico y racional, diferencia presente en la creación de *Savitri* y en el corpus teórico-poético que constituye *The Future Poetry*. Nuestro autor explica:

El Veda es, por tanto, la creación de una era anterior a nuestras filosofías intelectuales. En aquella primera época el pensamiento avanzaba a través de otros medios diferentes a aquellos modos de expresión aceptados por nuestro razonamiento lógico y nuestra lengua, (*medios*)⁴ que serían inadmisibles en nuestros hábitos modernos. El más sabio, en aquel momento, dependía de la experiencia interior y de las sugerencias de la mente intuitiva para todo el conocimiento que se extendía más allá de las percepciones de la humanidad común y las actividades diarias. Su propósito era la iluminación, no la convicción lógica, su ideal el vidente inspirado, no el razonador preciso. (...) El Rishi no era el creador individual del himno, sino el vidente (*drasta*) de una verdad eterna y un conocimiento impersonal. El lenguaje del Veda es, en sí

³ Es interesante mencionar el comentario realizado por Radhakrishnan acerca de las principales corrientes interpretativas existentes, incluyendo la de nuestro autor. Así, destaca la postura crítica de Pfeider y su visión de los himnos védicos como infantiles e inocentes oraciones primitivas a los dioses; la teoría propuesta por Pictet y sostenida, asimismo, por Roth y Dayananda Saraswati, que defienden el incipiente monoteísmo de los Vedas, contrario a la interpretación politeísta del panteón divino hindú; la interpretación establecida por Ram Mohan Roy y su visión de los dioses védicos como *representaciones alegóricas de los atributos de una deidad suprema*. Destaca, igualmente, la teoría propuesta por Bloomfield, según la cual los himnos del Rig-Veda son las composiciones de un pueblo primitivo que concedía gran importancia a los ritos ceremoniales; la teoría de Bergaigne y su interpretación alegórica de los himnos y la postura naturalista de Sayana en la que se basarán las investigaciones europeas modernas. Radhakrishnan, a pesar de definir a nuestro autor como *el gran académico y místico hindú* no comparte su interpretación psicológica de los himnos y se decanta más por la teoría establecida por Sayana y el método histórico moderno Radhakrishnan (1962). *Indian Philosophy*. London, George Allen & Unwin Ltd.

⁴ Nota de la traductora.

mismo, *sruti*, un ritmo no compuesto por el intelecto sino oído, una Palabra divina que venía vibrando desde el Infinito a la audición del hombre que se había preparado, previamente, para el conocimiento impersonal. Las palabras mismas, *drsti* y *sruti*, visión y audición, son expresiones Védicas; estas y otras palabras cognadas significan, en la terminología esotérica de los himnos, un conocimiento revelado y los contenidos de la inspiración (Aurobindo 1996b: 8).

Sri Aurobindo enfatiza la diferencia existente entre los modos de pensamiento del mundo védico y el mundo intelectual contemporáneo (Purani 1963: 1). El texto de los himnos corresponde a una mentalidad intuitiva y simbólica donde la imaginación jugaba un importante papel como posibilitadora de nuevos planos de realidad. Sri Aurobindo señala que en el mundo actual la imaginación se limita a establecer modas estéticas y el plano mental aparece gobernado por la idea razonadora y la concepción abstracta. Los hechos son analizados por la inteligencia positivista y los sentidos sin buscar ninguna significación mística o divina. Por tanto, desde modos tan distintos de acercamiento a la realidad, se dificulta la comprensión profunda de los textos y se arriba, bien a la interpretación exclusivamente mitológica y ritual de los *pundits* posteriores, bien a la visión europea, incisivamente histórica en su búsqueda de datos que aclararen los modos de vida de pueblos primitivos (Purani 1963: 2). En ninguna de las dos vertientes críticas se deja lugar a la posibilidad de considerar los textos védicos como *la Palabra*, es decir, el instrumento que descubre la verdad y la arroja en las vestiduras del símbolo y la imagen. De nuevo, se denuncia una perspectiva basada únicamente en la apariencia de los hechos, en la condición animista de los ritos, obviando cualquier posible contenido psicológico o espiritual en los mismos, negando un carácter sí admitido, no obstante, en el panteón mítico-religioso de otras culturas de la antigüedad, como la greco-romana (Aurobindo 1996b: 3-6). Sri Aurobindo expone así su idea:

Otro hiato dejado por las teorías recibidas es el golfo que divide el culto material a los poderes externos de la Naturaleza en el Veda, las religiones desarrolladas de los griegos y las ideas psicológicas y espirituales que encontramos unidas a las funciones de los dioses en las Upanishads y los Puranas. Podemos aceptar,

por el momento, la teoría de que la forma más temprana y completa de religión humana es, necesariamente, un culto de poderes externos de la Naturaleza investidos con la conciencia y personalidad que encuentra en su propio ser, pues el hombre en la tierra empieza desde lo externo y avanza hacia lo interno (Aurobindo 1996b: 4).

Los Vedas simbolizan la búsqueda de un conocimiento espiritual. Sus versos son un primer intento místico de transmisión de una experiencia interior cuya expresión no podía adoptar el lenguaje abstracto del filósofo o el científico. Las primeras formas poéticas reaparecerán, constantemente, en las figuras de los Tantras y Puranas, los poetas Vaishnavas o, incluso, la poesía moderna de Tagore (Purani 1963: 4). Por otra parte, los Vedas constituyen, desde la perspectiva de nuestro autor, la fuente reconocida de las premisas esenciales de una de las religiones más ricas y profundas del mundo y son el origen, además, de sus sutiles filosofías metafísicas (Aurobindo 1996b: 3). Sri Aurobindo critica la postura de aquellos académicos que se niegan a vislumbrar este tipo de contenido con los siguientes argumentos: Primeramente, existen culturas mistericas en la mayor parte de las civilizaciones de la antigüedad, como la griega y la egipcia; por tanto, no es descabellado hallar un tipo de conocimiento similar –místico y misterico- en la India. Los cultos órficos y eleusianos serían vestigios procedentes de la tradición védica, el eco de una era en la que el conocimiento espiritual y psicológico era ocultado tras un velo de símbolos materiales; su objetivo era la protección de su sentido último del profano y su revelación al iniciado (Aurobindo 1996b: 5).

En segundo lugar, Sri Aurobindo plantea que no existe un vacío entre la filosofía hindú y los Vedas. La adopción de un punto de vista que estableciera dicho espacio dejaría sin explicación grandes proporciones de las Upanishads que son, también, védicas. En tercer lugar, los Vedas simbolizan una doctrina misterica en la que los *Riks*

adoptan dos significados, uno abierto y otro secreto, uno dirigido al profano, otro al lego; desde este punto de partida desaparecen las posibles incoherencias de los textos.

Nuestro autor señala algunos aspectos más que influyen en su teoría general del lenguaje: a) no debe esperarse un método intelectual en los Vedas si son el fruto de una era donde el conocimiento se transmitía por medios diferentes al intelectual; b) la persona que escribe los textos no es autor sino vidente, un ser que transmite una vivencia espiritual tal y como la experimenta y recibe de la divinidad; c) el Veda no expone dogmas o religión, independientemente del uso que de ellos se haya hecho posteriormente: transmite experiencias espirituales a través de un lenguaje simbólico; d) la falta de continuidad en el estilo de los *rishis* se debe a una simple razón: la expresión poética es su medio, no su fin (Purani 1963: 6).

Sri Aurobindo explica la falta de comprensión del significado simbólico de los Vedas como consecuencia de la disminución en la intensidad de la búsqueda de la Verdad y la deliberada ambigüedad de unos textos cuyo significado profundo es difícil de recuperar. Sólo desde una experiencia afín se puede vislumbrar el olvidado significado de los símbolos. De acuerdo a este punto de vista, los textos de las Upanishads suponen un revivir del significado oculto de los Vedas, su recuperación y no una crítica hacia su contenido (Aurobindo 1996b: 45).

Los conceptos de revelación, *rishi*, *mantra*, sacrificio y ritual adoptan un nuevo matiz desde el análisis realizado por nuestro autor⁵. Su explicación del concepto de

⁵ Ya aludimos a los primeros en el capítulo dedicado a la poesía futura.

revelación es consustancial a su punto de partida creativo y explica, asimismo, el carácter compositivo que impregna las páginas de *Savitri*. El *rishi* no es un ser privilegiado que recibe aleatoriamente el saber revelado por los dioses -como da a entender Renou (Renou 1966) (Renou 1951)- sino alguien que accede al conocimiento desde su propio trabajo interior, su desarrollo espiritual, su acercamiento consciente al *Atman* en sí mismo y al *Brahman* en el universo:

En la idea védica de la revelación no hay ninguna sugerencia acerca de lo milagroso o lo supernatural. El Rishi que emplea estas facultades las ha adquirido a través de un progresivo conocimiento de sí mismo. El Conocimiento, es en sí mismo, un viajar y alcanzar, un descubrimiento y un logro. La revelación es sólo el fruto final, la luz es el precio de una victoria final. Existe continuamente en el Veda esta imagen del viaje, la marcha del alma en el camino de la Verdad. En ese camino, según se avanza, también se asciende: nuevas vistas de poder y luz se abren a su aspiración; gana, a través de un esfuerzo heroico, sus agrandadas posesiones espirituales (Aurobindo 1996b: 8).

Sri Aurobindo realiza la siguiente reconstrucción de la experiencia psicológica del *rishi* védico:

En aquella época primigenia el pensamiento procedía a través de otros métodos diferentes a nuestro razonar lógico y a nuestros aceptados modos de expresión oral que en nuestros hábitos modernos serían inadmisibles. Los más sabios entonces dependían de su experiencia interior y las sugerencias de la mente intuitiva para todo el conocimiento que abarcaba más allá de las percepciones comunes de la humanidad y las actividades cotidianas. Su objetivo era la iluminación, no la convicción lógica, su ideal el vidente inspirado, no el razonador preciso...El *rishi* no era el individuo que componía el himno, sino el vidente (*drasta*) de una verdad eterna y un conocimiento impersonal. El lenguaje del Veda en sí mismo es *sruti*, un ritmo no compuesto por el intelecto sino oído, una Palabra divina que surgía vibrando del Infinito a la audición interna de la persona que se había preparado, previamente, a sí misma para el conocimiento impersonal (Aurobindo 1996b: 18).

En la cumbre de ese viaje espiritual el *rishi*, en visión omnisciente, funciona como un escriba cósmico que “viste al Infinito con nuevas formas” (Aurobindo 1988: BI, CV).

Respecto al concepto de ritual y la metódica repetición del texto, Sri Aurobindo comenta:

Un texto preciso, preciso en cada sílaba, preciso en cada acento era un asunto de suprema importancia para los ritualistas védicos, pues de la escrupulosa precisión dependía la efectividad del sacrificio (Aurobindo 1996b: 15).

En la teoría psicológica de Sri Aurobindo, el sacrificio *–yajña–* participa de un significado doble, uno externo y ritual y otro interior y simbólico. En esencia, el sacrificio es un acto de culto, de veneración y ofrenda interior (Aurobindo 1996b: 39). Es la ofrenda del ser en su viaje de autodescubrimiento. El símbolo del viaje aparece constantemente en los textos védicos y se reanuda en *Savitri*, como vemos en la experiencia de Aswapathy en “El Libro del Viajero de los Mundos” y la experiencia de Savitri descrita en “El Libro del Yoga”. El viaje está plagado de enfrentamientos con fuerzas que detienen al alma en su camino de encuentro, fuerzas benignas que la impulsan hacia su meta. El sacrificio es, ante todo, interior: el ser transformado en ofrenda. Su esfuerzo, su voluntad, su fe, su fuerza, su valor, su intención marcarán su progreso en el camino del conocimiento. Como ya explica Sri Aurobindo, la fuerza de la divinidad descenderá y actuará en el oficiante en la misma medida que la fuerza ejercida por su aspiración (Aurobindo 1971: 27). *Agni*, la voluntad, será el elemento simbólico que lidere el sendero (Aurobindo 1996a: 155; Aurobindo 1996b: 263).

Ritual y conocimiento están vinculados intrínsecamente. El último justifica al primero, es decir, la transmisión del conocimiento es el factor que da razón de ser al ritual, de manera expresa para el iniciado, de forma sutil y subliminal para el lego. Sri Aurobindo mantiene que los antiguos místicos descubrieron el verdadero conocimiento y el aspecto sagrado de la vida. Esta sabiduría era, desde su punto de vista, inadaptable y quizá incluso peligrosa para la mente humana común. Si se revelaba a la persona común tal conocimiento podía pervertirse y utilizarse erróneamente:

Uno de los primeros principios de los místicos era el carácter sagrado y secreto del conocimiento del ser y el conocimiento verdadero de los dioses. Esta

sabiduría era, pensaban, inadecuada, quizá incluso peligrosa, para la mente humana común o, en cualquier caso, expuesta a la perversión, mal uso y pérdida de virtud si era revelada a los espíritus vulgares e impuros. De ahí que favorecieran la existencia de un culto externo, efectivo pero imperfecto para el profano y una disciplina interior para el iniciado, revistiendo su lenguaje en palabras e imágenes que tenían, igualmente, un sentido espiritual para el elegido, un sentido concreto para el grupo de adoradores comunes. Los himnos védicos fueron concebidos y contruidos sobre este principio. (...) El sistema ritual reconocido por Sayana puede, en sus aspectos externos, mantenerse; el sentido naturalista descubierto por los académicos europeos puede, en su concepción general, aceptarse; pero detrás de ellos existe, siempre, el verdadero y todavía oculto secreto del Veda, las palabras secretas *ninya vacamsi* que fueron habladas para los purificados en alma y los despiertos en conocimiento (Aurobindo 1996b: 5).

Método filológico de la interpretación psicológica del Veda.

El Veda es palabra y conocimiento, la palabra que revela la sabiduría alojada en el interior del ser, la palabra que produce el *shastra*. El método filológico de Sri Aurobindo consiste, básicamente, en descubrir el significado de términos que tienen una presencia e influencia indiscutible en el texto y mantener dicho significado en la traducción de los himnos. Sri Aurobindo define el significado de vocablos como *yajña*, *agni* y *soma*. Si Sayana había interpretado *yajña* como sacrificio –en un sentido esencialmente ritualístico-, *agni* como fuego o Fuego-Dios y *soma* como la esencia de una planta, Sri Aurobindo les confiere un significado psicológico. Así, *yajña* pasa a ser sacrificio interior o simbólico, el hecho de ofrecer una acción a la Divinidad; *agni* es la fuerza de la voluntad trabajando en el ser humano, el fuego invocado con el significado de *Kavi* o vidente, el conocedor (Purani 1963: 16-17); y *soma* es la divina *Ananda*, la bienaventuranza, el deleite divino de la existencia (Aurobindo 1996a: 835; Aurobindo 1996b).

Sri Aurobindo mantiene que la clave para encontrar la verdadera significación de los *Riks* o versos del Veda está en el propio Veda. Los textos deben ser la base para su interpretación, el crítico no debe intentar *leer* su teoría en los himnos, adaptando o forzando el significado interno de los textos. El método filológico consiste, por tanto, en descubrir y fijar el significado psicológico de conceptos que se repiten a lo largo de los himnos; posteriormente, comprobar la consistencia y coherencia del significado inferido y proceder a la comprobación del significado en los *suktas* o versos del himno, analizándolos como un todo, corroborando la coherencia de la idea en las diferentes secuencias (Aurobindo 1996b: 16, 44).

En la asignación de significado al término es necesario mantener el mismo sentido a lo largo de los textos. No tendría fundamento considerar que los *rishis* védicos, que conocían el uso del lenguaje y llegaron a dominar la técnica de la métrica (Purani 1963: 13; Unni 1995: 1-2; Aurobindo 1996b: 38), no pudieran o no tuvieran la intención de transmitir ningún significado en sus himnos. Incluso un estudio informal de los himnos indica que debe haber un sentido general en los versos. Sri Aurobindo insiste en la constancia del uso de los mismos términos predominantes, las imágenes, los símbolos, frases y expresiones que transmiten el conocimiento sagrado de los *rishis* más allá de cualquier intento de originalidad poética: “El Veda, en sí mismo, da la clave al Veda” (Aurobindo 1996b: 44).

Existe un considerable número de conceptos utilizados con un prominente sentido psicológico cuyo estudio ha sido obviado por gran parte de las corrientes críticas que analizan los Vedas⁶. Sri Aurobindo señala la existencia de una serie de términos

⁶ No obstante, es relevante considerar que sí existieron, desde un principio, estudiosos que señalaron la riqueza de variedad interpretativa que se encuentra en los textos. Yaska indica en su *Nirukta* que muchos

recurrentes que pueden ser definidos como “palabras clave” y que, gracias al recurso retórico del *slesha* (Aurobindo 1996b: 45, 51), transmiten significados diferentes dependiendo del nivel de conciencia de quien accede al himno⁷; el estudio de estas palabras resulta esencial para la comprensión psicológica del texto. Términos como “ghrita, go, asva, dasyu, yajna, ritam” forman parte del elenco destacado por nuestro autor (Purani 1963: 17).

Purani ofrece un comentario interesante para apoyar la teoría del matiz múltiple de las palabras. De acuerdo con este crítico, si mantuviéramos una interpretación exclusivamente ritual perteneciente a una cultura primitiva, se asumiría que *agni* es el fuego ofrecido a los dioses para propiciar la sucesión del día y la noche, obviando que los *rishis* eran expertos astrónomos⁸ y conocían las leyes de la naturaleza que marcan dicha transición, como bien puede observarse en los mismos *Riks* védicos (Purani 1963: 13).

de los *mantras* védicos admiten interpretaciones adhibautika (físicas), adhidaivika (religiosas) y adhyatmika (espirituales). Así, *Agni* significaría fuego en el plano físico, el dios sacerdote en la interpretación religiosa y el gran resplandor o presencia de Dios en el plano espiritual Radhakrishnan (1962). *Indian Philosophy*. London, George Allen & Unwin Ltd.

⁷ Es necesario recordar que los textos védicos están escritos en sánscrito, lenguaje que utiliza ampliamente el recurso retórico o *alamkara* del *slesha*, es decir, la capacidad de conferir múltiples significados a las palabras y hacer, igualmente, que diferentes palabras puedan transmitir una misma idea.

⁸ Sobre este aspecto puede acudir al estudio de Winternitz, Winternitz, M. (1972). *Hystory of Indian Literature*. New Delhi, University of Calcutta.

La teoría del lenguaje de Sri Aurobindo y el Rig Veda: Repercusión en Savitri.

De los cuatro Vedas existentes, el Rig Veda es el más antiguo y el que sirve de base temática para los demás. Su mención en nuestro estudio es ineludible, pues además de recuperar y renovar su sentido y significado en la poética mística de *Savitri*, Sri Aurobindo desarrolla su teoría del lenguaje como consecuencia del método filológico de interpretación del Rig Veda (Coward 1989: 141). El punto de partida teórico proviene de Swami Dayananda, creador del *Arya Samaj*, cuyo principal objetivo es el reestablecimiento del Veda como *palabra viva*, como escrituras religiosas no anquilosadas en el pasado y el rito, sino cargadas de vida y de verdad (Saraswati 1975: 20; Jordens 1978: 30). Dayananda encuentra la base lingüística para su interpretación del Veda en el antiguo léxico sánscrito de Yaska, el *Nirukta* (Aurobindo 1996b: 17). En el *Nirukta*, Yaska ofrece explicaciones e interpretaciones etimológicas de palabras védicas cuyo significado no era claro. En el catálogo de los diversos significados de las palabras védicas Yaska ofrece la base para el subsiguiente *Comentario* acerca de los Vedas de Sayana en el que el importante lingüista desarrolla la noción de la significación múltiple de las raíces (Purani 1963: 20; Aurobindo 1996b: 29). Dayananda utiliza libremente esta antigua técnica filológica para establecer que las palabras del Veda tienen una doble significación: pueden ser consideradas como las palabras del ritual religioso o las palabras del conocimiento divino (Aurobindo 1972: 337). Así, los Brahmanas son un desarrollo del aspecto ritual mientras que los diálogos de las Upanishads desarrollan el aspecto del conocimiento divino o místico de los poemas védicos (Coward 1989: 141). En el nivel externo o ritual se nombran diversas divinidades que representan las múltiples cualidades y poderes de la divinidad única

revelada en el nivel místico o interior. Por tanto, de acuerdo con el análisis de Dayananda, el doble sentido del lenguaje védico permite la revelación simultánea de la unidad y la diversidad (Coward 1989: 141), idea también fundamental en el pensamiento aurobindiano. El Veda explica: “el Existente es Uno pero los sabios lo expresan variadamente; dicen Indra, Varuna, Mitra, Agni; lo llaman Agni, Yama, Matariswan”⁹ (Aurobindo 1996b: 53).

A partir del descubrimiento de Yaska y Sayana de la posibilidad de significación múltiple de las palabras y sus raíces, Dayananda desarrolla la noción del doble sentido del lenguaje védico: la palabra interior o mística y la palabra exterior o ritualista, la Unidad y la multiplicidad (Coward 1989: 142). La interpretación de Dayananda se convierte en la clave que Sri Aurobindo utiliza para develar el secreto del Veda:

Dayananda ha dado la clave del secreto lingüístico de los Rishis y ha vuelto a enfatizar la idea central de la religión védica, la idea del Ser Único con los Devas expresando, a través de numerosos nombres y formas, la multiplicidad de Su unidad (Aurobindo 1996b: 31).

Ya mencionamos como Sri Aurobindo señala las profundas equivocaciones que la falta de conocimiento de la experiencia védica del lenguaje provoca en la interpretación realizada por la mayor parte de la crítica moderna. Al pensar que las palabras tienen sólo una relación unilateral con su referente, los académicos se centran en las interpretaciones del ritual externo y politeísta como si fueran las únicas que agotan el significado de los poemas védicos (Aurobindo 1996b: 22-31). La evocación interior mística de la Unidad se pierde. Harold Coward (Coward 1989: 143) compara la postura crítica de Sri Aurobindo respecto a los textos védicos con la de George Steiner, su análisis de los textos clásicos y su queja de la crítica occidental moderna. De acuerdo con Steiner (Steiner 1975: 55-67), al carecer de una familiaridad natural con el mundo clásico, la crítica moderna se está volviendo estéril: sin apreciar o sumergirse en los

⁹ Traducción del Rig Veda I, 164.46 realizada por Sri Aurobindo.

textos clásicos, cualquier estudio y análisis de la literatura se torna superficial y se pierde la dimensión espiritual y moral de la palabra. Como consecuencia, la “literatura pierde su poder para humanizar la acción” (Steiner 1975: 56-59). Sri Aurobindo también sugiere que la mente moderna, con su énfasis racional, no acierta a percibir la mentalidad simbólica e intuitiva, esencial para comprender la experiencia transformadora de la palabra védica (Coward 1989: 142). Sólo se recibe el sentido superficial: su sentido profundo y su poder para espiritualizar la conciencia se pierden.

El nivel de interpretación más profundo del lenguaje se esconde tras el nivel místico interior. De acuerdo a Sri Aurobindo,

El Rig Veda es, en sí mismo, el único documento considerable que queda del temprano período del pensamiento humano del que los misterios históricos eleusianos y órficos son los fallidos vestigios (Aurobindo 1996b: 5-6)

La sociedad moderna carece de esa visión iniciada que revela el aspecto interior del lenguaje. Como resultado, el individuo se centra en el estudio de las técnicas racionales y pierde el poder transformador y humanizante del sentido interno de la palabra.

Los poemas védicos están compuestos en un lenguaje simbólico que contiene un marco ritual externo y un significado interior místico. Para Sri Aurobindo, este no es sólo el secreto de los Vedas, sino “la clave de la forma en la que todo lenguaje funciona.” El lenguaje, cuando se analiza en su totalidad, tiene un sentido interno y externo (Coward 1989: 143). Si bien este doble sentido del lenguaje fue comprendido y utilizado por los *rishis* y antiguos místicos griegos, la filología moderna no ha alcanzado a descubrirlo (Aurobindo 1996b: 28).

Sri Aurobindo mantiene que el Rig Veda es el documento que ilustra el gran avance realizado por la humanidad en su progreso colectivo:

En su significación esotérica, así como exotérica, es el Libro de las Obras, del sacrificio interior y exterior; es el himno de batalla y victoria del espíritu mientras descubre y asciende a planos de pensamiento y experiencia inaccesibles al hombre natural o animal, es la alabanza del hombre a la Luz divina, al Poder y a la Gracia que intervienen en el mortal. Está lejos, por tanto, de ser un intento de establecer los resultados de una especulación intelectual o imaginativa, y tampoco consiste en los dogmas de una religión primitiva (Aurobindo 1996b: 9).

Sri Aurobindo insiste en que el cuerpo de conceptos fijos constantemente repetidos y el lenguaje simbólico surgen como fruto de la identidad de experiencia y de la impersonalidad del conocimiento recibido (Aurobindo 1996b: 9). En los himnos del Rig Veda encontramos a los *rishis* repitiendo los mismos conceptos en un lenguaje simbólico fijo: existe una aparente indiferencia en la búsqueda de una cierta originalidad poética o en el uso novedoso del lenguaje. El lenguaje simbólico se caracterizaba por la utilización de términos concretos preñados de sugerencia mística que expresaban, en aquella temprana etapa de la evolución humana, lo que para la mente común era inexpresable. Nuestro autor comenta:

Tenemos, en cualquier momento, las mismas nociones repetidas de himno en himno, con los mismos términos y figuras constantes, frecuentemente, en las mismas frases, con una completa indiferencia a cualquier búsqueda de originalidad poética o exigencia de novedad en el pensamiento y frescura en el lenguaje (Aurobindo 1996b: 9).

La relación fija que se encuentra en el lenguaje védico entre los diferentes conceptos y los cuidadosamente elegidos términos no sería posible en los comienzos del pensamiento (Coward 1989: 144). El Rig Veda puede representar no el inicio sino la clausura de un período, nada más distinto a las teorías formuladas desde otras corrientes críticas. Según Sri Aurobindo, puede tratarse del legado de *la Era de la Intuición* transmitido a una raza humana que ya estaba volviendo su espíritu hacia la Edad de

Hierro y los niveles inferiores de la vida física, el intelecto y la razón (Coward 1989: 144). De ahí el enfoque de Sayana y los intérpretes modernos en cuanto a las formas externas del lenguaje y el Veda y la consecuente pérdida de sensibilidad hacia el espíritu interior. Dayananda intentó revivir esta sensibilidad espiritual y Sri Aurobindo lleva el proceso un paso más allá. El objetivo es la recuperación del sentido doble del lenguaje y, con ello, la experiencia transformadora del conocimiento interior intuitivo de los himnos védicos. Los Vedas son fruto del conocimiento intuitivo de la Era de la Intuición a la que continúa la Era de la Razón (Aurobindo 1996b: 14); al pasar del análisis del sabio al sacerdote y del sacerdote al académico los Vedas sufren “la última mutilación de su sentido y la última disminución de su verdadera dignidad y carácter sagrado” (Aurobindo 1996b: 14).

El lenguaje era el instrumento de transmisión de un conocimiento recibido y necesario para la evolución psicológica y espiritual del ser humano. Si bien la poesía era el medio utilizado, ya señalamos que no se buscaba expresamente la belleza estética, sino la fidelidad en la evocación:

Ninguna búsqueda de gracia estética, riqueza o belleza induce a estos poetas místicos a variar la forma consagrada que se ha transformado, para ellos, en una especie de álgebra divina transmitiendo la fórmula eterna del Conocimiento a la continua sucesión de iniciados (Aurobindo 1996b: 9).

El lenguaje védico y, en especial, el lenguaje del Rig Veda, es “el álgebra divina” que permite a los *rishis* evocar y renovar en sus discípulos los ritmos del conocimiento. Sri Aurobindo insiste en el carácter esotérico y exotérico de los himnos primigenios, en la existencia de una interpretación que se acerca a la apariencia inmediata de la realidad sin obviar un segundo campo de significado profundo, el esotérico, que confiere un matiz más cercano a la esencia del término. Nuestro autor es

explícito en cuanto a la calidad insuficiente del medio utilizado, un lenguaje que debe adaptarse a su propia evolución como medio comunicativo y al carácter general del desarrollo de la mente humana del momento. Ambos factores determinan la apariencia y primera lectura de los textos: en su superficie son la muestra de mentes que adoran los poderes superficiales de la naturaleza, tal y como hacían la mayor parte de la población; en una segunda lectura, y desde la constatación de una similitud de experiencia mística en el lector, se puede apreciar la existencia de un profundo significado psicológico y espiritual reservado al iniciado. Por tanto, el uso del lenguaje en los *Riks* denota un significado a propósito ambiguo. El método compositivo del Rig Veda y de los textos védicos consiste en utilizar “un uso críptico y psicológico de las palabras que en su tratamiento popular tienen una significación clara, precisa y física” (Aurobindo 1996b: 46). Como ya señalamos, este doble uso del término era necesario

(...) pues el sistema de los místicos védicos estaba fundado en experiencias difíciles para la humanidad común y procedía mediante la ayuda de facultades que en la mayoría de nosotros son rudimentarias e imperfectamente desarrolladas y, si acaso están activas, son irregulares y están mezcladas en su funcionamiento (Aurobindo 1996b: 47).

Los textos védicos aluden a una realidad más amplia que la percibida en una primera interpretación literal: “De lo obvio sólo resulta lo obvio y lo superficial. La profundidad de las cosas, su verdad real puede ser descubierta mejor mediante la penetración en los matices ocultos que se esconden en los fenómenos de la superficie” (Aurobindo 1996b: 47). Las formas del presente evidencian sólo una selección limitada de las múltiples posibilidades del pasado, cuyas formas se manifiestan en su desarrollo presente a través de sutiles indicaciones (Aurobindo 1996b: 47).

Como ya mencionamos al hablar de la relación de nuestro autor con la tradición india, el análisis de los textos védicos de Sri Aurobindo surge como consecuencia de la

afinidad que encuentra entre su experiencia yóguica y las experiencias descritas en los Vedas. Sri Aurobindo utiliza el método filológico ya mencionado para establecer una teoría del lenguaje que permita corroborar, científicamente, su perspectiva.

***Savitri* y el Devabhasa.**

Como fruto de su estudio del Rig Veda surge el concepto de *devabhasa* y la necesidad de iniciar un nuevo estudio filológico que se centre no sólo en la comparación de diferentes lenguas sino, además, en los principios que originan y gobiernan el desarrollo de los idiomas. Sri Aurobindo crea un significativo texto que ilustra el posible origen del lenguaje, el *devabhasa* (Aurobindo 1995: 506-7). En el texto denominado “Word-Formation”, que encontramos como apéndice a la obra *Hymns to the Mystic Fire*, Sri Aurobindo presenta una interesante hipótesis acerca del posible origen mítico de la escritura. La intención del poeta de *Savitri* es renovar del espíritu esencial con el que se crea la lengua originaria de las demás lenguas (Aurobindo 1995: 505).

Los sonidos que conforman el lenguaje no son utilizados, en principio, para transmitir un concepto sino sensaciones y emociones. Esta teoría es compartida por Francisco Ayuso (Ayuso 1995: 3). El sánscrito utilizado en los textos védicos estaría todavía influido por esta característica, de manera que palabras como *agni* transmitirían la sensación de “energía fuerte y brillante, fuerza, brillo, energía iluminada” y de ahí pasarían a definirse como “fuego” (Purani 1963: 13). Las palabras, al igual que cualquier elemento de la creación, estarían sometidas a leyes de crecimiento y desarrollo, a un despliegue progresivo de su capacidad de ser (Aurobindo 1996b):

(...) las palabras, como las plantas, como los animales, no son en ningún sentido productos artificiales, sino elementos que crecen, elementos del sonido que crecen y que tienen vida, y cuya base son ciertas simientes de sonido (Aurobindo 1996b: 48).

Su estudio pretende ser sugerente y constructivo, no apologético (Aurobindo 1995: 506), si bien asume un tono contestatario respecto a algunas de las teorías lingüísticas establecidas en occidente. Su perspectiva merece ser tomada en cuenta si consideramos que, ante todo, Sri Aurobindo es un eminente poeta y filólogo y sus reflexiones repercuten en *Savitri*.

Savitri es un intento consciente de acercarse a “the old secret language” (Aurobindo 1995: 506), un lenguaje esencialmente espiritual, la representación del código lingüístico más cercano a la lengua universal original, al lenguaje que procede del espíritu, a la palabra que conforma la existencia. De acuerdo con nuestro autor

(...) la humanidad tiene un lenguaje original basado en ciertos tipos eternos de sonido, desarrollado a través de ciertas leyes de variación rítmica, perfectamente armonioso y simétrico en su estructura y evolución. Este es el *devabhasa* y es hablado en el *Satyayuga* (Aurobindo 1995: 505).

El *devabhasa* es la Palabra surgiendo del Silencio original (Aurobindo 1988: 52, 54-55) la energía dinamizada conformando el mundo fenoménico. El *devabhasa* es el lenguaje que más tarde se materializa en el lenguaje de los *rishis* védicos. *Savitri* es una evocación del *devabhasa*, el lenguaje original que vincula a la realidad del espíritu. Sus ritmos y sonidos retrotraen al lector a un estadio interior desde el que se facilita la comunión con el yo profundo, trascendiendo los velos de Maya que lo separan de su realidad esencial. *Savitri*, como poesía mántrica y epígono del *devabhasa* es un hito literario: marca un paso necesario en la evolución poética que acompaña el desarrollo evolutivo de la persona, materializando un estadio vislumbrado desde etapas anteriores de creación mística (Reddy 1989). La significación profunda de la creación de *Savitri*

reposa en los orígenes del lenguaje, en las intenciones espirituales y míticas que aparecen en los arcanos de la lengua¹⁰.

La teoría evolutiva de Sri Aurobindo y su repercusión en el lenguaje.

La teoría evolutiva de Sri Aurobindo se refleja en su punto de vista acerca del lenguaje. Sri Aurobindo concibe la evolución como el develamiento del espíritu en la materia a través de la participación consciente de los seres humanos (Coward 1989: 145). Los Vedas surgen, como ya vimos, en un período temprano del desarrollo humano que Sri Aurobindo denomina *período intuitivo*, período en el que existía una inicial visión interior de la verdad más elevada (Coward 1989: 145). La intuición, la diosa védica *Sarama*, es el proceso psicológico utilizado por los *rishis* védicos para abrirse a la influencia espiritual de la divinidad. Sus himnos son *mantras*. El término *mantra* significa *cruzar* a través del pensamiento -la raíz *man* “pensar” y *tr* “cruzar”- desde lo Transcendente a los niveles humanos (Coward 1989: 145). Como *mantras*, los Vedas son las manifestaciones primarias del descenso del Espíritu en el mundo y, a través de su repetido canto, se produce un ascenso desde lo físico a lo espiritual. Como genuino lenguaje sánscrito, los *mantras* son conjunciones de ciertas poderosas sílabas originarias que inducen a un cierto ritmo o vibración en la estructura psicosomática de la conciencia y despiertan el correspondiente estado psíquico (Coward 1989: 145). Esta es la base de la teoría de Sri Aurobindo que relaciona, como ya vimos, la evolución de ciertas simientes de sonido en palabras raíz u originarias con la formación del conjunto

¹⁰ Ver, al respecto, la obra de Eliade, M. (1961). *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion. The significance of religious myth, symbolism, and ritual within life and culture*. New York, Harper & Row.

de palabras que constituyen el lenguaje¹¹ (Aurobindo 1996b: 48). No sólo evoluciona el lenguaje: los sonidos originarios, que se constituyen en *mantras*, representan puntos de concentración de energía trascendental de donde puede surgir el crecimiento espiritual evolutivo (Coward 1989: 145).

De acuerdo con Sri Aurobindo, este proceso tuvo lugar en la India con los Vedas y en occidente con el lenguaje de Heráclito que, al igual que los *mantras* védicos, es aforístico, intuitivo y tiene tanto un significado externo como interno (Aurobindo 1971):

Aunque en su propia nueva forma y para su propio propósito individual, Heráclito utiliza el antiguo lenguaje de los Misterios al hablar de Hades y Dionisos y el Fuego que siempre vive o las Furias, las salvadoras de la Justicia que descubrirán el Sol (...) (Aurobindo 1971: 26).

Sri Aurobindo advierte que perderemos el significado profundo de Heráclito si vemos en estos nombres sólo referencias a la religión popular griega. La filosofía griega, al igual que la filosofía upanishádica, se desarrolla a partir del temprano lenguaje simbólico e intuitivo de los místicos.

A través de un estudio comparativo del sánscrito, latín, griego y tamil llega a ciertas conclusiones provisionales (Coward 1989: 145). Mientras el habla moderna es, en su mayor parte, “una forma fijada y casi artificial, no precisamente un fósil, sino un organismo que procede hacia la fosilización”, hacia el estancamiento y delimitación de sus posibilidades significativas, más analítico y menos analógico, formas más tempranas de lenguaje eran fluidas y con una capacidad de significación múltiple (Aurobindo 1996b: 563-4). Sri Aurobindo traza el proceso evolutivo encontrado en sánscrito –desde su punto de vista el lenguaje más puro y perfeccionado- de la siguiente manera

¹¹ Puede revisarse, para este aspecto, el artículo de Coward, H. (1982). "The meaning and power of mantras in Bhartrhari's Vakyapadiya." *Studies in Religion* 11(4): 365-375.

(Aurobindo 1996b: 49): “en tiempos védicos, cada simiente de sonido mántrico es un centro de vibración no fijado a una idea precisa”. Tenía una *guna* o cualidad general que podía evocar un número posible de significaciones. Primero, por lo tanto, existían clanes de palabras que se desarrollaban con un conjunto común de significados posibles y un derecho comunal a evocar cualquiera de ellos, no existía un derecho exclusivo de un sonido respecto a una idea particular. El lenguaje evolucionó gradualmente desde esta vida comunal de palabras a un estado específico y fijo:

La progresión es desde lo general a lo particular, de lo vago a lo preciso, de lo físico a lo mental, de lo concreto a lo abstracto, de la expresión de una abundante variedad de sensaciones sobre cosas similares a la expresión de diferencias precisas entre cosas similares, sentimientos y acciones (Aurobindo 1996b: 49).

En el primer estadio, la palabra hablada era más dominante que su idea, el sonido determinaba el sentido. Más tarde, la idea se transformó en algo más importante, el sonido pasó a ser un elemento secundario. Esta evolución del lenguaje tuvo lugar a través de la asociación repetida de ideas con *mantras* específicos hasta que la significación múltiple del sonido originario se redujo debido a su uso en una relación fija con una idea particular (Coward 1989: 146). El conocimiento de la historia de esta evolución del lenguaje es esencial para intentar una interpretación o traducción de los textos, como los Vedas, que surgen de un período más temprano en el que la función lingüística era más fluida. A través del uso de herramientas como la Gramática de Panini y el léxico de Yasca, Sri Aurobindo cree que es posible investigar retrospectivamente y recuperar la historia pasada de las palabras individuales. Se podrían establecer, entonces, los significados que poseían en diferentes estadios de su evolución y restaurar así a las palabras sus significaciones perdidas. De esta manera se

puede establecer la posibilidad de diferentes significados en el texto del himno védico (Coward 1989: 146). Sri Aurobindo concluye:

El resto es un asunto de estudio comparativo de pasajes en los que aparece la palabra y de la constante adecuación en el contexto. He encontrado, continuamente, que un sentido restaurado así ilumina siempre el contexto, donde quiera que sea aplicado y, por otra parte, que un sentido exigido siempre por el contexto es precisamente a lo que somos llevados por la historia de la palabra (Aurobindo 1996b: 50).

El resultado de la aplicación de este enfoque lo encontramos en la traducción e interpretación que realiza Sri Aurobindo de los Vedas, las Upanishads y la Gita¹². Pero existen, asimismo, implicaciones filosóficas: al revertir la historia de la evolución del lenguaje se puede acceder al significado místico o interior de la palabra que yace enterrado detrás de los sentidos fijos y externos. Este proceso es el que realizan los místicos y poetas, cada uno en su propia forma hasta que, al igual que los *rishis* del pasado, utilizan el lenguaje para *cruzar* hacia lo Transcendente (Coward 1989: 146).

Sri Aurobindo encuentra este desarrollo histórico de lo general a lo particular presente en todos los idiomas. No obstante, se observa con más claridad en el sánscrito, idioma que se disuelve tempranamente en las lenguas prakríticas, no alcanzando el estadio final típico en la mayoría de las lenguas modernas, donde la palabra ha disminuido su capacidad de significación múltiple en la fijación de su significación concreta. Incluso en sus formas literarias más avanzadas, retiene una riqueza de sinónimos y una asombrosa capacidad para los recursos retóricos, especialmente para el doble sentido o *slesha* (Aurobindo 1996b: 51):

La palabra para el Rishi védico es todavía un ser vivo, un ser de poder, creativo y formativo. No es aún un símbolo convencional para una idea sino, ella misma,

¹² Encontramos dichas traducciones en los volúmenes 4, 8, 10, 11 y 12 de la *Sri Aurobindo Birth Centenary Library*.

la progenitora y formadora de ideas. Lleva dentro de sí misma la memoria de sus raíces, es aún consciente de su propia historia (Aurobindo 1996b: 51).

El *mantra* védico todavía vibra acorde con lo que Sri Aurobindo denomina “una correspondiente vibración originada en lo supramental, en la misma raíz de las cosas” (Aurobindo 1972: 170). En la raíz de las cosas yace Brahman. Pero, como ya hemos venido señalando en este estudio, las palabras, incluso las palabras de los Vedas, no son Brahman. Sri Aurobindo concibe a Brahman como la causa eficiente pero no la causa material del lenguaje y la escritura. El habla humana es sólo una expresión secundaria del Brahman transcendente. Incluso las vibraciones de los *mantras* védicos, aunque sirven para revelar Brahman, son sólo una lejana resonancia de la verdad perfectamente vibrante de la divinidad (Aurobindo 1972: 171-172). Sri Aurobindo asume la teoría tántrica de la resonancia y la convierte en la base de su teoría psicológica de la palabra (Coward 1989: 147). De acuerdo con nuestro autor, hoy en día los términos ingleses “wolf” o “cow” designan simplemente animales, no tenemos ningún conocimiento de que esos sonidos sean particularmente adecuados para designar la entidad a la que aluden. Por el contrario, el *rishi* védico experimentaba la vibración mántrica “vrka” como el que desgarrar y “dhenu” como el que cría o alimenta. Estos significados generales originarios son resonancias de aspectos de la divinidad, primero y, sólo secundariamente, son utilizados para designar, entre otras cosas, un lobo o una vaca. Tales vibraciones de sonido funcionaban de manera muy fluida en la mente del poeta védico, a veces refiriéndose a una imagen convencional pero, en otras ocasiones, perdiendo la imagen específica completamente y evocando una intuición general, por ejemplo, la del universo como el que cría-creador o el que alimenta (Aurobindo 1996b: 52). Como ya vimos, *agni*, en su nivel más elemental, puede haber significado simplemente el dios del fuego védico; pero para aquellos sensibles a sus vibraciones psicológicas más profundas, *agni* evocaba “la idea de la energía iluminada que crea los

mundos y que exalta a la persona hacia lo más Elevado, el realizador del gran trabajo, el *Purohit* del sacrificio humano” (Aurobindo 1996b: 53).

En edades más tardías el intelecto intervino con una mayor demanda de economía y precisión cuyo resultado fue una pérdida progresiva de la capacidad relacional de las palabras. La palabra se redujo a su significación concreta y más externa. El poder evocativo y más fluido de la palabra interior se perdió en su mayor parte: “La letra vivía cuando el espíritu era olvidado; el símbolo, el cuerpo de la doctrina permanecía, pero el alma del conocimiento había volado de sus vestiduras” (Aurobindo 1996b: 53). Sri Aurobindo empleará su poesía –*Savitri*- y sus traducciones del Veda, las Upanishads y la Gita para recuperar el doble significado psicológico de la palabra, su evocación espiritual interior y su referencia externa concreta (Aurobindo 1996b: 32-44).

Recordando la cita con la que abrimos el capítulo donde presentamos el concepto de lenguaje en Sri Aurobindo, el origen de todo lo que conforma el universo, incluido el lenguaje, es divino (Aurobindo 1995: 505). Por tanto, puede postularse, como hace nuestro autor, la presencia de un primer lenguaje original constituido por sonidos, ritmos y formas esenciales que provocan una cierta sensación en la mente de quien los recibe, sensación que da lugar, posteriormente, a la idea que representa. Al intentar captar las vibraciones, los sonidos y ritmos que llegan del universo, de la realidad esencial, del espíritu, el *kavi* se retrotrae a esos primeros instantes en los que el

lenguaje estaba más cercano a su origen divino, aquellos momentos en los que el idioma todavía transmitía la fuerza espiritual que le dio origen.

Como ya señalamos, nuestro autor defiende un primer significado espiritual en el lenguaje, significado del que la letra se hace eco y que se pierde paulatinamente, según se va olvidando el impulso originario que conformó esas mismas palabras. Su labor como *kavi* es reproducir la presencia del espíritu en cada signo lingüístico que conforma la obra: ese es el principal matiz que caracteriza la creación de *Savitri*.

Desde estas semillas de sonido que conforman la palabra la persona configura, por asociación, otros grupos de palabras que tienen una historia psicológica común. Los sonidos del lenguaje, en un principio, no eran utilizados para expresar ideas, sino que representaban los equivalentes lingüísticos de ciertas sensaciones de carácter general o ciertos valores emocionales. Así, sería el elemento vital y no el intelecto el que creó el habla. Si acudimos a los símbolos védicos que tanta presencia encuentran en los escritos de nuestro autor, diríamos que *Agni* y *Vayu*, no *Indra*, fueron los artífices originales del lenguaje humano (Aurobindo 1996b: 48).

La afirmación de nuestro autor está en consonancia, como ya mencionamos, con su teoría evolutiva. La mente ha surgido del plano vital y de las actividades sensitivas; el intelecto en la persona se ha construido a sí mismo sobre una base de asociaciones y reacciones sensitivas. Mediante un proceso similar, el uso intelectual del lenguaje se ha desarrollado a través de una ley natural desde el plano sensitivo y emotivo. Las palabras, que fueron en su origen expresiones vitales llenas de un vago potencial de significación, han evolucionado transformándose en símbolos fijos de significaciones

intelectuales precisas. Como consecuencia, la palabra no tendría vinculada a sí misma ninguna idea precisa, sino que estaría conformada por una cualidad o carácter general – *guna*- capaz de un gran número de aplicaciones y, por lo tanto, de un gran número de significaciones. Esta cualidad y sus resultados serían compartidos por varios sonidos similares (Aurobindo 1996b: 48).

Por tanto, nos encontramos con un mundo lingüístico donde las palabras no representan, en principio, un único significado sino, más bien, una alusión, una sugerencia a varios matices posibles. El estado actual del lenguaje se debe a una individualización del área de significado realizada por el intelecto. En palabras de Sri Aurobindo:

La historia temprana del lenguaje consistió en un desarrollo desde esta vida comunal de palabras hacia un sistema de propiedad individual en uno o más significados individuales (...). El último estadio del crecimiento enteramente natural del lenguaje viene cuando la vida de la palabra está completamente sujeta a la vida de la idea que representa. Pues en el primer estadio del lenguaje la palabra es una fuerza viviente o incluso una fuerza más viviente que la idea; el sonido determina el sentido. En su último estadio las posiciones han sido revertidas; la idea ha devenido el elemento más importante; el sonido secundario (Aurobindo 1995: 49).

Para el *rishi* védico la palabra es aún un elemento viviente, un elemento con poder creativo y formativo; no es un símbolo convencional que representa una idea: la palabra es, en sí misma, la creadora y formadora de ideas. Transporta la memoria de sus raíces, es aún consciente de su propia historia (Aurobindo 1996b: 51). El uso del lenguaje de los *rishis* védicos está gobernado por lo que Sri Aurobindo denomina como la “antigua psicología de la Palabra” (Aurobindo 1996b: 51): el sentido original y general predomina, el derivado y particular es secundario (Aurobindo 1996b: 52).

La intención en el uso del lenguaje en *Savitri* es sugerir –como ya hicieron los antiguos *rishis* védicos- un matiz más profundo, arribar al contenido psíquico y espiritual presente en todo término lingüístico y existente. Sri Aurobindo crea *Savitri* con la intención de generar la palabra que evoca la vibración de una experiencia de conocimiento espiritual y despierta una vibración afín en el ser que las recibe.

Existen diferentes niveles de realidad presentes en el texto místico, en su poesía, en su poder de evocación. Revisaremos las diferentes lecturas que pueden obtenerse, desde la perspectiva de nuestro autor, en el texto místico-poético.

Niveles de interpretación del texto místico-poético.

Sri Aurobindo continúa en su obra poética el nivel de exigencia propuesto en los Vedas. Su objetivo es la transmisión de una vivencia espiritual, su visión de los paisajes del espíritu, su aventura misteriosa de descubrimiento de nuevas áreas de conciencia en el ser. El canto al espíritu es el objetivo primordial que justifica la existencia de los textos védicos de acuerdo al análisis de nuestro autor y es, asimismo, el matiz que impregna las páginas de *Savitri*. En ambos casos, la poesía es el medio que mejor se adapta a la evocación y reproducción de los ritmos del espíritu, a las vibraciones del infinito.

Los cuatro niveles de percepción del texto místico-poético establecidos por Sri Aurobindo se alzan como respuesta contestataria a los análisis previos ofrecidos por ciertos indianistas occidentales e hindúes; como ya vimos, nuestro autor contrasta su interpretación, en particular, con la ofrecida por Sayana (Aurobindo 1996b: 19). Los

niveles de percepción en cuestión son el espiritual, el mitológico o puránico, el legendario o histórico y la interpretación animista. Sin obviar los demás, nos detendremos en el primero, de especial relevancia para nuestra investigación.

El nivel espiritual es esencial en el análisis de nuestro autor: representa el eco vivo de la experiencia mística de sus autores aún palpitando en los versos. El nivel espiritual del texto permite acceder a “los vestigios de las antiguas interpretaciones espirituales, filosóficas y psicológicas de la Shruti que fueron la verdadera base de su santidad” (Aurobindo 1996b: 19). El sentido espiritual originario del texto es primordial y prioritario y supera los demás niveles de expresión y análisis que puedan observarse posteriormente. De acuerdo a Sri Aurobindo el sentido espiritual persiste en el análisis de Sayana, si bien no con la grandeza original que se pierde con el paso del tiempo. En el estudio de Sayana se trasluce, esporádicamente, el sentido psicológico-espiritual originario, se filtra a través de otros sentidos interpretativos, en boga en la época y que rompen, sin embargo, con el sentido original de los himnos (Aurobindo 1996b: 19).

La interpretación psicológico-espiritual que nuestro autor realiza de la simbología védica se resume en las siguientes palabras:

Los Rishis dispusieron el fundamento de su pensamiento en un sistema de paralelismos por el cual las mismas deidades eran simultáneamente Poderes internos y externos de la Naturaleza universal; igualmente, organizaron su expresión a través de un sistema de dobles valores por el cual el mismo lenguaje servía para su culto en otros aspectos. Pero el sentido psicológico predomina y es más dominante, uniforme y coherente que el físico. La intención del Veda era, primeramente, servir para la iluminación espiritual y el conocimiento del ser. (Aurobindo 1996b: 30)

Para ello utilizaron,

(...) no diferentes palabras, sino una palabra que había desarrollado dos usos diferentes. Por lo tanto, era fácil para los Rishis utilizarlo en uno de los dos sentidos con el otro en el trasfondo de la mente coloreando su connotación

aparente o incluso utilizarlo, igualmente, con ambos sentidos a la vez, a través de un recurso de acumulación de significación (Aurobindo 1996b: 52).

La riqueza psicológica y espiritual de los Vedas encuentra su perfecta consecución en el sistema de las Upanishads, cuya sutileza y elaborada psicología no pueden surgir de un vacío previo:

La mente humana, en su progreso, marcha de conocimiento en conocimiento o renueva y amplía el conocimiento previo que había sido oscurecido y encubierto, o aprovecha imperfectas claves ancestrales y es llevado por ellas a nuevos descubrimientos (Aurobindo 1996b: 3).

Por tanto, los Vedas son el origen del conocimiento espiritual que se encuentra en las Upanishads. El conocimiento no surge de un vacío anterior, sino de una experiencia que permanece en la memoria colectiva, una experiencia que caracteriza y cualifica el desarrollo posterior. Las luces del presente se cimientan en los reflejos de las luces del pasado que actúan como indicadores de los posibles caminos del espíritu.

Un ejemplo de la tesis defendida por Sri Aurobindo lo encontramos en la serpiente *Vritra*, símbolo de aquellas fuerzas que apartan a las personas de su voluntad de aspiración y superación de sí mismas. Nuestro autor compara el mencionado sentido psicológico-espiritual reservado a los iniciados con el sentido percibido por Sayana y predominante en su época, un sentido preñado de la actitud animista-aparencial que caracteriza la fosilización y rigidez en la que la palabra ya ha sido apartada de las fuentes originarias que crean el texto. Como consecuencia, si bien el famoso crítico reconoce y menciona una antigua interpretación del símbolo que correspondería al sentido psicológico atribuido por Sri Aurobindo, no la admite como válida y mantiene el significado de *Vritra* como el simple demonio de las nubes que retiene la aguas – símbolo del conocimiento en la interpretación psicológica de Sri Aurobindo y críticos

precedentes- hasta que son perforadas por el que origina la lluvia, *Indra*, figura que simboliza la mente y su búsqueda del conocimiento en la interpretación psicológica. Sri Aurobindo prima, por encima de todo, el sentido espiritual o psicológico de mitos y figuras simbólicas, como después mostrará en su propia obra poética: la reutilización de los símbolos védicos desde un punto de vista psicológico y espiritual será una constante en *Savitri* (Purani 1970: 13). En *Savitri* sí observaremos *Vritra* como aquella entidad que refuerza la permanencia del velo espeso que nos separa del Conocimiento y nos mantiene en la Ignorancia. (Aurobindo 1996b: 19). Nuestro autor aclara que

Siempre que estas (interpretaciones) habían entrado en la concepción presente u ortodoxa Sayana las admite; pero forman un elemento excepcional en su trabajo, insignificante en volumen e importancia. Ocasionalmente menciona, por encima, interpretaciones psicológicas menos actuales (Aurobindo 1996b: 19).

Por tanto, Sri Aurobindo comenta: si “*Raye* es utilizada en las Upanishads, en una cita del Rig-Veda, con el significado de felicidad espiritual, ¿por qué sería incapaz de llevar ese significado en el texto original?” (Aurobindo 1996b: 38). La conclusión de nuestro autor es clara: “La teoría psicológica del Veda se apoya en el derecho a concederle su significado natural a esas palabras” (Aurobindo 1996b: 44).

El segundo elemento de análisis, en el texto místico-poético, es el mitológico o puránico, es decir, el significado referente a mitos e historias relatados en su forma externa sin el sentido simbólico y profundo que es la verdad que justifica todo Purana (Aurobindo 1996b: 19). El tercer nivel propuesto por Sri Aurobindo sería el legendario e histórico, donde se incluyen las historias de reyes y *rishis* que aparecen en los Brahmanas o en la tradición siguiente y que tratan de explicar las oscuras alusiones del Veda, su contenido que ha devenido paulatinamente oscuro.

Por último, Sri Aurobindo destaca la interpretación naturalista, que recupera y extiende el mundo académico europeo, si bien la interpretación ritualista se mantiene como prioritaria en el mundo actual, es “aquella en la que se pierden todas las demás” (Aurobindo 1996b: 20).

Una interpretación animista basada en el poder psicológico que los ancestros confieren a los elementos de la naturaleza tiene su origen en los diferentes estadios que caracterizan la evolución del conocimiento humano: como ya señala S. Radhakrishnan, la persona empieza desde el conocimiento de aquello externo a sí misma y se acerca paulatinamente al conocimiento interior (Radhakrishnan 1962: 70). El individuo refleja en su culto a las fuerzas de la naturaleza los diferentes matices de personalidad y conciencia que va encontrando en sí misma (Aurobindo 1996b: 49).

Lenguaje y Yoga en el Veda.

“Leer *Savitri* es hacer yoga” La Madre, citado en (Reddy 1997: 85).

La conexión profunda que hallamos entre el conocimiento védico y el conocimiento de Sri Aurobindo tiene sus raíces en el trabajo yóguico emprendido por nuestro autor. Ya mencionamos este aspecto al hablar de la creación de *Savitri*. Recordemos que, en esencia, el yoga es un trabajo de unión, la búsqueda consciente de la integración de aquellos estadios que constituyen la persona desde los niveles del subconsciente al supraconsciente, posibilitando la ascensión a la divinidad y el descenso de esta última a los elementos inferiores del ser.

La simbología y el contenido que subyacen tras la máscara poética de *Savitri* encuentran un eco perfecto en las voces del pasado védico, en la esencia de la tradición espiritual y literaria hindú. La tesis defendida por nuestro autor acerca del profundo sentido espiritual de los himnos védicos encuentra sus raíces en la comunión de la experiencia mística, en la visión del estrato espiritual que subyace, impregna y trasciende la existencia. Sus afirmaciones van más allá de las elucubraciones intelectuales del filósofo o la intuición artística del poeta: encuentran su más amplia razón de ser en la experiencia interior, en el camino de autoconocimiento que promueve el yoga. Las palabras de nuestro autor clarifican el porqué de su interés en los antiguos himnos, fuente –como él mismo explica en diferentes textos- de todo el pensamiento literario, filosófico y religioso hallado en las Upanishads, los Brahmanas, el Vedanta, los Puranas:

Mi primer contacto con el pensamiento védico vino, indirectamente, mientras perseguía ciertas líneas de desarrollo personal en el camino del Yoga indio que, sin yo saberlo, estaban convergiendo espontáneamente hacia los antiguos y ahora infrecuentados caminos de nuestros ancestros. En ese momento empezaron a surgir en mi mente una organización de nombres simbólicos unidos a ciertas experiencias psicológicas que se habían empezado a regularizar; y entre ellos vinieron las figuras de tres energías femeninas, Ila, Saraswati, Sarama, representando, individualmente, tres de las cuatro facultades de la razón intuitiva, la revelación, la inspiración y la intuición (Aurobindo 1996b: 34).

Sri Aurobindo señala el importante conjunto de experiencias psicológicas y espirituales cuyo análisis yace descuidado en los himnos. Defiende su tesis basándose en la afinidad de su experiencia mística personal y la encontrada en los *mantras* védicos, experiencias de las que no había hallado suficiente explicación en la psicología europea o en las enseñanzas del Yoga y el Vedanta. Por otra parte, en los himnos védicos también observa el contenido que explica aquellos pasajes de las Upanishads y los Puranas cuyo significado permanecía oscuro anteriormente:

Pero mucho más interesante para mí fue el descubrimiento de un considerable conjunto de profundos pensamientos y experiencias psicológicas que permanecían descuidados en estos antiguos himnos. Y la importancia de este elemento aumentó ante mis ojos cuando hallé, primero, que los mantras del Veda iluminaban con una clara y exacta luz experiencias psicológicas propias a las que no había encontrado suficiente explicación ni en la psicología europea ni en las enseñanzas del Yoga o el Vedanta, al menos hasta donde estaba en contacto con ellas y, segundo, mostraban alguna luz sobre oscuros pasajes e ideas de las Upanishads a las que previamente no podía vincular ningún significado exacto y dieron, al mismo tiempo, un nuevo sentido a mucho de los Puranas (Aurobindo 1996b: 36-37).

Como ya vimos, Sri Aurobindo justifica lingüísticamente su tesis mediante el descubrimiento y configuración de un nuevo matiz psicológico en términos que habían sido oscurecidos por un significado exclusivamente animista. Sri Aurobindo insiste en la preexistencia de un lenguaje eminentemente simbólico y espiritual en los himnos védicos que configura el punto de partida de las Upanishads y que caracteriza, asimismo, el lenguaje que nuestro autor va a adoptar en su obra poética. De la misma manera que es necesario transcender una interpretación exclusivamente animista de los *slokas* védicos para no atentar contra la riqueza original del texto igualmente, para comprender la significación esencial de *Savitri*, es necesario entrar en su profundo e inevitable lenguaje psicológico, revestido en los ropajes del símbolo.

Simbología védica y *Savitri*.

El Veda es un libro de símbolos esotéricos, casi de fórmulas espirituales, que se enmascara, a sí mismo, como una colección de poemas rituales. El sentido interno es psicológico, universal, impersonal; las imágenes y el significado aparente, cuya intención era revelar a los iniciados lo que ocultaban al ignorante, son, en su completa apariencia, crudamente concretos, íntimamente personales y tienen un carácter que es libremente ocasional y alusivo (Aurobindo 1996b: 351).

El lenguaje del espíritu encuentra su modo de comunicación más adecuado, flexible y permeable en el símbolo poético, siempre en la vanguardia del conocimiento humano profundo. El análisis de la simbología védica es uno de los aspectos más

relevantes del estudio realizado por nuestro autor. El símbolo acoge en su campo de significación las dos realidades presentes en el término, la realidad aparente y la realidad esencial. Mencionaremos, a continuación, las líneas esenciales que caracterizan dicha simbología y que revierten en la obra que aquí analizamos.

Como ya hemos apuntado anteriormente, los Vedas constituyen la base simbólica de gran parte de la obra de Sri Aurobindo. En los himnos sagrados encontramos la materialización de las imágenes que posteriormente se desarrollan en *Savitri*. Así, el símbolo de los *Marhuts*, los *Ashwins*, los *Ribhus*, el dios *Indra* y las diferentes figuras que representan el conocimiento como elemento solar forman el transfondo que da cuerpo a nuestro poema. *Savitri* es, como ya vimos, representación de un dios solar, Savitri Surya.

En el Veda las imágenes y los símbolos se crean para sugerir sus equivalentes ocultos. Una vez conocido el significado de dicho equivalente surge, de la oscuridad, una secuencia sutil de ideas espirituales, psicológicas y religiosas (Aurobindo 1996b: 351). El lector contemporáneo afronta la lectura de los “himnos del antiguo amanecer” con una total incompreensión. Encuentra significados forzados entre la oscuridad y la incongruencia de símbolos que para los antiguos *rishis* evocaban armonía y luz (Aurobindo 1996b: 352). Así, cuando se lee que “Sarama, a través del camino de la Verdad, descubre los rebaños”, la mente se bloquea y se aturde ante un lenguaje no familiar. La imagen tiene que ser traducida en un tipo de pensamiento menos figurado. Sri Aurobindo propone:

La Intuición, a través de la forma de la Verdad llega a las iluminaciones ocultas. Si se pierde la clave del significado oculto, se vaga entre significados ingenuos acerca del Amanecer y el Sol o, se imagina a Sarama bien como el can del cielo, bien como la personificación mitológica de alguna embajada

prehistórica enviada a las naciones dravidias para recuperar el ganado robado (Aurobindo 1996b: 353) Énfasis añadido.

De acuerdo a nuestro autor todo el Veda está concebido en tales imágenes. La oscuridad y la confusión que producen en el lector contemporáneo son asombrosas y resulta evidente la inutilidad de cualquier traducción de los himnos que no intente, simultáneamente, una interpretación (Aurobindo 1996b: 353). Sri Aurobindo se cuestiona: ¿cómo transmitir a la mentalidad contemporánea este sentido interior y profundo, tan natural en su contexto? (Aurobindo 1996b: 354). El mismo planteamiento surge a la hora de trasladar las experiencias compartidas por los místicos a lo largo de la historia, dilema también presente en *Savitri*.

Sri Aurobindo describe el lenguaje védico como un instrumento poderoso y extraordinario, bien consolidado y cuidado en su estructuración. No obstante, su objetivo prioritario es seguir el vuelo natural del pensamiento más que lograr construcciones fluidas y cuidadas o establecer una sintaxis lógica o seguir las normas que marque la retórica. Sri Aurobindo advierte que cuando se traduce sin modificación a la lengua inglesa tal lenguaje se transforma en un medio abrupto y oscuro, sin ningún indicio del vigor original. Su traducción requiere la utilización de las construcciones y los recursos de transición que mejor se adapten a la lengua moderna, preservando, al mismo tiempo, la lógica del pensamiento original. En ocasiones es necesario rechazar el equivalente a la palabra védica que se encuentre en el diccionario y sustituirlo por una frase más amplia que muestre el sentido completo y sus diferentes asociaciones. El objetivo principal de una traducción debe ser hacer comprensible el sentido del Veda a la mentalidad y la cultura contemporánea (Aurobindo 1996b: 355-356).

Sri Aurobindo adopta esta perspectiva no sólo en su traducción e interpretación de los Vedas, sino en su propio uso poético del símbolo en *Savitri*. Si en *The Secret of the Veda* Sri Aurobindo recurre a la ayuda de anotaciones que ayuden a esclarecer el texto (Aurobindo 1996b: 356), en *Savitri*, “el cuerpo de su conciencia” (Ghose 1989: 27), el autor utiliza la expresión amplia, obteniendo un estilo que, si para unos es el epígono directo del *mantra* de los *rishis* védicos, para otros se convierte en un texto que adolece de una ornamentación excesiva y una verbosidad diletante (Sethna 1970: 413; Das 1995: 130).

La lectura de los himnos védicos y los versos de *Savitri* sigue un proceso paralelo. El receptor del texto védico opta entre la comprensión del sentido general y las sugerencias superficiales de los antiguos *rishis* o la labor de adentrarse en el corazón de la doctrina mística, renovando la experiencia de los videntes de antaño, arribando a la comprensión del *mantra* desde un necesario estado diferente de conciencia. En ambos casos, tanto en *Savitri* como en los Vedas, la comprensión de las palabras que surgen del contacto directo con el espíritu requiere el crecimiento interior de la persona, el caminar los senderos aún desconocidos del yo para situarse en los mismos parámetros desde los que los *rishis* o Sri Aurobindo arriban a la experiencia mística. Un ejemplo de este proceso, tal y como es descrito en el lenguaje védico, son las palabras del *rishi* de la casa de *Atri*. En su invocación al dios *Agni*, señala que es necesario que *Agni* desate la voluntad, el fuego interno que promueve la acción de conocimiento, para liberar el alma del triple lazo de la mente, los nervios y el cuerpo, el lazo que la subyuga como a una víctima, en el gran sacrificio del mundo, el sacrificio del Purusha.

Dicho de otro modo: una vez despierta, la voluntad divina puede trabajar dentro del ser. La voluntad es *Agni*, un vehemente e irresistible dios que inspira a la oprimida divinidad del ser y rompe las cuerdas de su cautiverio (Aurobindo 1996b: 354). *Agni* es la fuerza creciente y la llama interior que, recibiendo todo lo que tiene que ofrecer, transporta a la conciencia a su propia y distante casa, a la elevada Verdad. Estas asociaciones, evidentes en el contexto histórico de los Vedas, se pierden para el lector contemporáneo, que percibe ideas de sacrificio ritual en el significado literal (Aurobindo 1996b: 354).

“*Agni* es el sacerdote, el luchador, el que trabaja, el que encuentra la verdad, el ganador de la beatitud para la persona” (Aurobindo 1996b: 113). *Agni* es la representación del fuego interno, el sacrificio interior, la fuerza divina en el individuo que busca su expresión más sublime y excelsa más allá de la mente –*dyau*–, la fuerza que impulsa a la búsqueda de las aguas -el conocimiento- la apertura de las fronteras de la conciencia. La conciencia es representada por los *rishis* a través de dos conceptos: el concepto de conocimiento, ilustrado mediante el símbolo de la vaca sagrada, la que nutre, la que produce el dulce soma, alimento de los dioses; o en su forma de fuerza, a través de *Ashwa*, el caballo. *Ashwa* es “la fuerza dinámica de la Vida y los ríos; trabajando a través de *Agni* en la tierra se transforma en las aguas de la Vida, de la *dynamis* o *kinesis* vital, el *Prana* que mueve y actúa, que desea y disfruta”. *Agni*, en sí mismo, empieza como calor y poder material, se manifiesta secundariamente como el caballo y sólo entonces se transforma en el fuego divino (Aurobindo 1996b: 115). Las aguas, los siete ríos son las siete Palabras o expresiones fundamentales creadoras de la Mente divina (Aurobindo 1996b: 115) son la verdad eterna vestida en un velo transparente de formas mentales. Son las corrientes de conocimiento que se materializan

en los diferentes niveles de existencia, provenientes del útero de la Verdad y Sabiduría supraconscientes. La divinidad utiliza la mente de la persona para acercarle los brillos lejanos de la sabiduría. Como ya indica Aurobindo en *Thoughts and Glimpses*, cuando se deja atrás el saber, entonces se accede al conocimiento. La razón es el lazo, la razón es la ayuda que permite llegar al conocimiento, pero no es el conocimiento (Aurobindo 1941).

Encontramos otro ejemplo de simbolismo védico en las imágenes del *Amanecer* y la *Noche*, reflejo de las experiencias espirituales de Aswapathy en *Savitri*, que ya tuvimos ocasión de analizar al hablar del simbolismo en el poema. Un verso védico que Sri Aurobindo señala como *impresionante* las describe como “dos hermanas de formas diferentes pero de una sola mente, que crían al mismo Niño divino”. De acuerdo a la interpretación de nuestro autor, el poeta védico no piensa en el amanecer o en el fuego físico. Piensa en las alternancias de su propia experiencia espiritual, su ritmo constante de períodos de oscuridad o recaída en la conciencia normal no iluminada. Confiesa, igualmente, el crecimiento de la fuerza de la vida divina dentro de sí, a través de todas esas alternancias e, incluso, a través de la misma fuerza de sus regulares vicisitudes. En ambos estados trabaja, de manera oculta o manifiesta, la misma intención divina. Como ya comentábamos, una imagen que para la mente védica era “clara, luminosa, sutil, profunda y sorprendente”, llega al lector contemporáneo “vacía de sentido, pobre e incoherente, exagerada y pretenciosa, el ornamento de un arte literario torpe e inhábil” (Aurobindo 1996b: 353-354).

***Savitri* o el Veda del futuro.**

Al igual que en los Vedas, el mensaje de *Savitri* es profundamente espiritual. Establecer una comunión con su sentido espiritual es arribar a la esencia del poema. Si añadimos el modo particular en que Sri Aurobindo transmite su experiencia, no desde el intelecto sino desde niveles de conciencia que trascienden la mente intelectual, encontraremos una inevitable equiparación con los *kavis* precedentes, confiriéndole el carácter de *rishi* contemporáneo, de continuador y epígono de la tradición instaurada con los Vedas. No obstante, a diferencia de sus antecesores, las palabras de nuestro autor no están diseñadas para oscurecer el profundo sentido espiritual del texto, refugiendo su sentido último del profano. Como vimos en el apartado dedicado a la Modernidad en *Savitri*, Sri Aurobindo utiliza términos que acercan su experiencia espiritual al momento cronológico en el que escribe: traslada los términos intemporales del Eterno a los esquemas sincrónicos del presente. No hay una búsqueda explícita de oscuridad en la palabra, tan sólo la experiencia personal del lector es la que le acerca o no al mensaje del autor. Dicho de otro modo: para vislumbrar el cariz de la vivencia mística y misteriosa de Sri Aurobindo es necesario entrar en el sendero de la búsqueda espiritual, sentir la premura de un algo más, la certeza de que la existencia no acaba en los angostos límites marcados por el cuerpo, la mente o los sentidos.

Tanto en *Savitri* como en los Vedas el canto a la Realidad, al Espíritu, es el hilo conductor que teje la obra. El área de visión descrita puede resultar ajena a la mente no acostumbrada a vislumbrar la existencia desde las amplias vistas del espíritu o, al menos, desde la intuición, más allá del dominio exclusivo de la mente intelectual pues, como nuestro autor comenta:

Para acceder a la esencia de la doctrina mística, nosotros mismos debemos haber recorrido los antiguos caminos y renovado la antigua disciplina, la experiencia olvidada. Y ¿quién de nosotros puede esperar hacer eso con alguna profundidad o poder vivo? ¿Quién en esta Era de Hierro tendrá la fuerza de recuperar la luz de los Antepasados o alzarse por encima de los dos firmamentos que nos envuelven de la mente y el cuerpo en sus luminosos imperios de la Verdad infinita? (Aurobindo 1996b: 356).

Savitri es el Veda del futuro (Reddy 1997: 80). Es el poder de conocimiento de Sri Aurobindo (Reddy 1997: 80). De acuerdo con La Madre, *Savitri* tiene el poder de las vibraciones de cada estado de conciencia recorrido por su autor, es la forma en la que Sri Aurobindo esculpe, como los antiguos artistas de las cuevas de Ellora, la arquitectura de Sat-Chit-Ananda (Reddy 1997: 80) *Savitri* es

A joy of light, a joy of sudden sight,
A rapture of the thrilled undying Word. (Reddy 1997: 80).

Siguiendo los pasos de la creación de los Vedas, la creación de *Savitri* responde a una iluminación, una visión directa de la Verdad, una experiencia que trasciende las experiencias comunes de la realidad (Reddy 1997: 80). La visión de la realidad descrita surge de lo que Sri Aurobindo denomina *conciencia sobremental*, un estado de conciencia caracterizado por el sentido de unión esencial con cada elemento de la existencia. Como ya señalamos anteriormente en este estudio, Sri Aurobindo explica que, desde ese estado, se “ve el espíritu único en todo, el rostro de la divinidad en todas partes y no puede existir Ananda más grande que esa; sentir la unidad con todo, la simpatía, el amor, la bienaventuranza de Brahman” (Reddy 1997).

La conciencia sobremental es una conciencia cósmica presente en el origen de todos los elementos que constituyen el cosmos, presente, asimismo, en los planos mental, vital y físico. Ananda Reddy señala que este tipo de conciencia no se manifiesta en las actividades cotidianas, sino en los versos del poeta capaz de vivir en ese plano de

conciencia transmitiendo la visión, el ritmo y la entonación que transporta a las profundidades de ese estado (Aurobindo 1972a: 804).

Al ser creada desde un nivel sobremental, *Savitri*, al igual que los textos védicos predecesores, surge de un plano que trasciende el pensamiento analítico y racional. La filosofía presente en sus versos responde a una visión y experiencia que abraza los diferentes matices de los planos del ser. El pensamiento presente en *Savitri* no se deriva del razonamiento o de los datos de los sentidos, sino de la visión espontánea de la luz de la verdad, *Sat*. Las palabras que surgen de tal visión no exponen sólo un sentido intelectual sino que reverberan en la mente, hundiéndose y saliendo a la superficie con una riqueza de sugerencias comparable al efecto producido por la música (Reddy 1997: 86).

Savitri es representación de *Chit*, el poder de la conciencia dinámica que crea el mundo. Al igual que el himno védico de la creación, *Savitri* describe en sus versos el amplio panorama de la vida, desde los primeros momentos en que de la Inconsciencia surge la Materia, la Vida y la Mente. A diferencia de sus antecesores, *Savitri* describe, asimismo, los senderos que conducen al próximo estadio evolutivo visionado por su autor, la supermente, de forma que pasamos de estar “On Matter’s deck to a spiritual sun” (Aurobindo 1988, B 1, C 4). Al igual que los himnos dedicados a Agni, Sri Aurobindo eleva las aspiraciones humanas hacia un nuevo propósito y significado de la vida, *la vida divina*.

Savitri es la ilustración del *Ananda* divino y su poder de Belleza y Deleite. La visión y la experiencia del *Ananda* divino son consustanciales al plano sobremental

donde se encuentra la primera base de la belleza, el amor y el deleite divinos. Desde ese nivel de conciencia, el poeta percibe una belleza universal que impregna y eleva todos los elementos de la existencia, expresándose a través de ellos, dándoles forma; se siente un amor universal que une al poeta con todos los seres, se siente la bienaventuranza que creó el mundo, se llega a un concepto de estética universal que no ignora o deja de entender las diferentes oposiciones, la armonía o desarmonía obvia a la conciencia ordinaria. El poeta

(...) llega a la comprensión de que todas las cosas tienen su significación, su valor, su significado más profundo o completo que la mente no ve, pues la mente se centra en los fenómenos de la superficie (...). Cuando algo expresa perfectamente lo que debía expresar, el sentido de totalidad que transmite lleva inherente un sentido de armonía, un sentido de perfección artística; confiere incluso, a aquello que es discordante, un lugar en un sistema de concordancia cósmica y los desacordes se convierten en parte de una vasta armonía y, dondequiera que haya armonía, existe un sentido de belleza (Aurobindo 1972a: 806).

Al igual que ocurrió con sus antecesores, los textos védicos, la abundancia de imágenes y el ritmo oceánico del pensamiento que se presenta de manera calmada o con deliberada rapidez hacen que *Savitri* pueda resultar incomprensible para un gran número de lectores (Reddy 1997: 84). No obstante, como ya señalamos, es, ante todo, el nivel de experiencia de la realidad el que aleja o acerca al lector al contenido de sus páginas. La dificultad o facilidad de comprensión no es lingüística, corresponde, más bien, a una diferencia de conciencia (Reddy 1997: 85). Como el propio Sri Aurobindo indica en una de sus cartas, sólo el lector que tiene el tipo de experiencia y entrenamiento psíquico y la capacidad de entrar en el espíritu y sentido del poema podrá entender el profundo simbolismo de *Savitri*. Mirra Alfassa, La Madre, fue aún más explícita al hablar de la posibilidad de comprensión del poema: no es un poema comparable a la obra de Virgilio u Homero. Al igual que ocurría con los himnos védicos, corresponde a un nuevo estadio de conciencia apenas instaurado en el presente; su contenido se puede entender más

fácilmente a través del corazón que a través de la mente (Reddy 1997: 85). Con relación al Veda, las Upanishads dicen: “La sabiduría no puede ser obtenida a través del razonamiento”. De la misma manera, para entender la significación de *Savitri* es necesario transcender los prejuicios y los límites de los hábitos mentales. Ananda Reddy utiliza una bella imagen para explicar la actitud necesaria en la lectura de *Savitri*:

De la misma manera que nos sentamos en la orilla del mar y dejamos que la brisa nos arrulle, que el aroma de la sal del océano llene nuestros pulmones con su frescor; de la misma manera que dejamos que nuestros oídos sean invadidos por el ondulante sonido eterno de las olas impersonales, desde la playa al horizonte –así, es necesario dejar que la paz, la calma, la conciencia del escritor de *Savitri* sople sobre nuestro ser interno y externo. Dejar que las imágenes que surgen ante el ojo de nuestra mente llenen nuestra mente vacía, sin intentar analizarlas, diseccionarlas o tomar un pedazo de ellas. Dejar que la emoción de los sonidos se hunda en nuestro ser y despierte en nuestros corazones la resonancia de OM, pues todas las vibraciones de sonido nos llevan al silencio de OM (Reddy 1997: 86).

Los críticos del círculo de Sri Aurobindo que analizan la obra expresan esta actitud de la siguiente manera:

Cada verso de *Savitri* es como un Mantra revelado que sobrepasa todo lo que la persona poseía como medio de conocimiento y, repito esto, las palabras son expresadas y organizadas de tal manera que la sonoridad del ritmo te llevan al origen del sonido que es OM (Circle 1976: 3).

Si el Veda es una promesa de futuro, una promesa de la Edad Dorada que ha de venir, una muestra de lo que será en esencia, *Savitri* es, igualmente, la revelación de los secretos que la persona posee, así como lo que le espera en el futuro (Reddy 1997: 86). Si el matiz esencial de la promesa védica es la victoria de la Verdad sobre la Maldad que gobierna el ser y la acción (Ghose 1977: 96), la victoria que traerá la inmortalidad al ser humano (Reddy 1997: 86), *Savitri* reelabora ese tema clásico y le confiere un nuevo matiz, el de la llegada a la supermente. *Savitri* es, en esencia, la búsqueda de la inmortalidad de lo físico a través de la transformación supramental. La inmortalidad que se busca en los Vedas es aquella de la identificación de Atman y Brahman; *Savitri*

retoma este tema y el de la victoria de la muerte, la ignorancia, la enfermedad como vemos en el canto dedicado al enfrentamiento entre Savitri y la Muerte.

Ananda Reddy señala que los Vedas han sostenido la humanidad durante los últimos milenios, proporcionado su base espiritual. La relevancia de *Savitri* yace en el hecho de que, al mismo tiempo que retoma los Vedas, les añade una nueva dimensión: las esperanzas, aspiraciones y visiones védicas hallan su realización en *Savitri* (Reddy 1997: 87). Al igual que los Vedas, *Savitri* es algo concreto, con vida, lleno de conciencia, una llama del conocimiento que integra y trasciende las filosofías o religiones humanas. Es el camino espiritual, es Yoga, *tapasya*, *sadhana* (Circle 1976: 5). *Savitri* revive y redefine la experiencia y el conocimiento védicos y constata el nuevo estadio existencial, la transformación de la tierra bajo el poder de una conciencia que trasciende la mente, la conciencia supramental (Reddy 1997: 87). Sri Aurobindo no deja lugar a la oscuridad: señala los diferentes senderos que llevan a esos otros estadios de conciencia, el *Mahapatah*, el ascenso a la supermente y el descenso al subconsciente. En *Savitri* se detallan todos los pasos necesarios para avanzar, integralmente, en el Yoga Integral (Circle 1976: 3-4).

Si el Veda es definido, como ya hemos visto, como *Shruti*, el conocimiento recibido, y los poetas védicos son descritos como videntes, seres que ven o escuchan el conocimiento y que reciben el poder sagrado, la creación de *Savitri* sigue esos mismos pasos. Ya comentamos que Sri Aurobindo desarrolla el mismo tipo de preparación espiritual que define al *kavi*, al *rishi* o vidente. El conocimiento de *Savitri* y los Vedas se fundamenta en una experiencia interna, en experiencia mística de conocimiento.

Savitri es, asimismo, el centro del himno *Gayatri* del rishi Vishwamitra: “Meditemos acerca de aquella excelente luz del divino Savitri que puede impulsar nuestras mentes”¹³. Como ya constatan las antiguas escrituras de la tradición india, el nombre de Savitri es, en sí mismo, un *mantra*.

Finalmente, Ananda Reddy proporciona un nuevo matiz al paralelismo existente entre *Savitri* y los Vedas: si se dice de los Vedas crearon la raza india y sostuvieron la humanidad hasta la era actual, y si todos los ideales religiosos, filosóficos, estéticos o mundanos de la India tienen sus raíces en los Vedas, igualmente, *Savitri* es la existencia transformada en un experimento divino, el poema que remodela la conciencia de la persona y la prepara para la nueva era, un nuevo estadio de conciencia, la era supramental (Reddy 1997: 89):

She brooded through her stillness on a thought
 Deep-guarded by her mystic folds of light,
 And in her bosom nursed a greater dawn (Aurobindo 1988: LXII,
 Epilogue, 724).

¹³ Traducción de Sri Aurobindo.

REFERENCIAS:

- Aurobindo, S. (1941). *Thoughts and glimpses*. Calcutta, Arya Pub. House.
- Aurobindo, S. (1969). *The Destiny of Man*. Pondicherry, Sri Aurobindo Society.
- Aurobindo, S. (1971). *The Supramental Manifestation and other Writings*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1972). Bankim - Tilak -Dayananda. *Sri Aurobindo Birth Centenary Library*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram. Vol. 17.
- Aurobindo, S. (1972). Kena Upanishad. *Sri Aurobindo Birth Centenary Library*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram. Vol. 12.
- Aurobindo, S. (1972a). *Letters on Savitri*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1988). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books.
- Aurobindo, S. (1994a). *The Future Poetry*. Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.
- Aurobindo, S. (1995). *Hymns to the Mystic Fire*. Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996b). *The Secret of the Veda*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Ávila, S. (1999). *Mitología de la India. Mítica y mística*. Madrid, Miraguano S.A. Ediciones.
- Ayuso, F. (1995).
- Circle, S. A. (1976). "Sri Aurobindo Circle." *Sri Aurobindo Circle*.
- Coward, H. (1982). "The meaning and power of mantras in Bhartrhari's Vakyapadiya." *Studies in Religion* 11(4): 365-375.
- Coward, H. (1989). "Language in Sri Aurobindo." *Journal of South Asian Literature* 24(1): 191.
- Das, S. K. (1995). *A Hystory of Indian Literature: 1911-1956*, Sahitya Akademi.

Eliade, M. (1961). *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion. The significance of religious myth, symbolism, and ritual within life and culture*. New York, Harper & Row.

Eliade, M. (1991). *El Yoga. Inmortalidad y Libertad. (Le Yoga. Immortalité et liberté)*. Méjico, Fondo de Cultura de Méjico.

Ghose, S. (1977). *Four Indian critical essays*. Calcutta, Jynasa : distributor, Best Books.

Ghose, S. (1989). "The Symbol Quest: A Reading of some Selected Lines from *Savitri*." *Journal of South Asian Literature* 24(1): 191.

Halbfass, W. (1991). *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*. New York, State University of New York, Albany (ciudad?).

Jordens, J. F. T. (1978). *Dayananda Saraswati His Life and Ideas*. Delhi, Oxford University Press.

Merlo, V. (1990). La realidad supramental y la transformación integral: teoría y praxis en la obra de Sri Aurobindo. *Departamento de filosofía*. Valencia., Valencia.

Merlo, V. (1994). *Experiencia Yóguica y Antropología Filosófica*. Valencia.

Müller, M. *India: What can it teach us?*

Narasimhaiah, C. D. (1977). *Search for Values in Literary Criticism*. Seminar on Australian and Indian Literature.

Pandit, M. P. (1973). *Dictionary of Sri Aurobindo's Yoga*. Pondicherry, Dipti Publications.

Preciado Solís, B., Lorenzen, D. (1996). *Atadura y Liberación. Las religiones de la India*. Méjico., El Colegio de Méjico.

Purani, A. B. (1963). *Studies in Vedic Interpretation (On the Lines of Sri Aurobindo)*. Varanasi, The Chowkhamba Sanskrit Series Office.

Purani, A. B. (1970). *Sri Aurobindo's Savitri. An Approach and a Study*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

Radhakrishnan (1962). *Indian Philosophy*. London, George Allen & Unwin Ltd.

Reddy, A. (1997). Savitri-The Veda of Future. *Sri Aurobindo and the New Age. Essays in memory of Kishor Gandhi*. K. D. S. y. Nirodbaran. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education: 80-89.

Reddy, V. M. (1989). Beyond Linguistics. *Seven Studies in Sri Aurobindo*. V. M. Reddy. Hyderabad, Institute of Human Study: 151-175.

Renou, L. (1951). *Les Littératures de l'Inde*. Paris, Presses Universitaires de France.

- Renou, L. (1966). *L'Hindouisme*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Saraswati, D. (1975). *Satyarth Prakash*. New Delhi, Arya Samaj Foundation.
- Sethna, K. D. (1970). *Sri Aurobindo. The Poet*. Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education.
- Steiner, G. (1975). To Civilize our Gentlemen. *Language and Silence: Essays on Language, Literature, and the Inhuman*. Oxford, Oxford University Press.
- Tola, F. y. D., C. (1978). *Filosofia y Literatura de la India*. Buenos Aires, Ed. Kier.
- Unni, N. P. (1995). Evolution of Sanskrit Literature: A Reappraisal. *Glimpses of Sanskrit Literature*. I. C. f. C. R. A.N.D. Haksar. New Delhi, New Age International Limited: 268.
- Winternitz, M. (1972). *Hystory of Indian Literature*. New Delhi, University of Calcutta.

Conclusión

Los cambios que vemos en el mundo hoy en día son intelectuales, morales, físicos en su ideal e intención: *la revolución espiritual* espera su hora y arroja, mientras tanto, sus olas aquí y allá. Hasta que llegue, el sentido de los otros (cambios) no puede ser entendido y, hasta entonces, todas las interpretaciones de los presentes sucesos y las previsiones del futuro de la persona son cosas vanas. *Pues su naturaleza, su poder, sus circunstancias son aquellos que determinarán el próximo ciclo de nuestra humanidad* (Aurobindo 1977: 62). Énfasis añadido.

A lo largo de este estudio hemos examinado varios de los aspectos de la visión y labor de Sri Aurobindo como poeta. Hemos revisado el carácter de *Savitri* como obra mística y misteriosa, que encamina al lector hacia las realidades del alma, de nuevos planos de conciencia y existencia. Hemos comprobado que su mensaje responde a un tipo de experiencia que trasciende el ámbito de una realidad percibida exclusivamente por la mente y los sentidos, y que su experiencia mística conduce hacia el desarrollo de lo que el poeta define como una *vida divina en la tierra*, a la realización de nuevas posibilidades de desarrollo de la persona y la humanidad. La respuesta a los deseos, la muerte, el dolor no reside en un escape existencial que anula el presente, sino en la transformación de este presente. Como ya hemos señalado a lo largo de este estudio, no existen soluciones escapistas en la visión existencial de Sri Aurobindo, sino soluciones de transformación, de transcendencia de un estado incompleto que puede alcanzar su evolución total e integral.

Hemos tenido ocasión de comprobar que las palabras de Sri Aurobindo son, en este sentido, reiterativas y constantes. *Savitri* expresa, a través de la poesía, como ya hicieron sus antecedentes védicos, las claves que posibilitan este ascenso y descenso a

los niveles desconocidos del ser, este ascenso que permite la entrada en un mundo de conocimiento, felicidad y existencia suprema –*Sachchidananda*- que conforma, veladamente, la estructura del ser. En *Savitri*, la vida divina, el desarrollo pleno de las capacidades del ser se tornan en una etapa necesaria e inevitable de la evolución humana. El yoga es uno de los instrumentos de los que dispone la persona para la realización de su destino. En Sri Aurobindo, la *sadhana* o práctica de yoga se convierte en propiciadora y catalizadora de experiencias que desembocan en su visión del mundo y su creación poética, su integración de aparentes opuestos, de tradiciones, culturas: la vida se resuelve en nuevos paradigmas sincréticos.

Savitri es una obra que sintetiza experiencia, mística, espiritualidad, la visión filosófica y pragmática de Sri Aurobindo. Como ya vimos, la experiencia mística sitúa a la persona en las fronteras de la sociedad, en el abismo de lo desconocido, en la soledad de vivencias no compartidas por el grueso de la humanidad. La experiencia mística lidera la bandera del progreso humano en su camino hacia la espiritualización integral del ser o, de acuerdo a la visión del poeta, hacia la expresión o evolución de sus potencialidades. El místico entra en planos de realidad inherentes a la persona, que no siempre están presentes en su conciencia o materializados en su vivencia cotidiana. En *Savitri*, el poeta describe la experiencia del místico como ser de frontera, el *buscador* que orienta a sus congéneres en el arduo camino de la conciencia. Aswapathy, Savitri, Satyavan devienen los revolucionarios sociales dando voz a posibilidades insólitas, visualizadas en la catarsis espiritual de las mentes iluminadas. Sri Aurobindo señala:

Authors of earth's high change, to you it is given
 To cross the dangerous spaces of the soul
 And touch the Mighty Mother stark awake
 And *meet the Omnipotent in this house of flesh*
 And make of life the million-bodied One (Aurobindo 1988: LIV, CIII, 370). Énfasis añadido.

El poeta es el portavoz de una voz mayor, la voz del espíritu impersonal, la Verdad y la Belleza, que se expresan a través de su obra en los momentos de inspiración más elevada. El espíritu impersonal busca expresar la idea creadora, un cierto matiz de belleza, la palabra inevitable, el ritmo que revela. Para Sri Aurobindo, cualquier otro aspecto del proceso creativo es subordinado y accidental, “el simple material y medio a través del que se comunica la intención esencial” (Aurobindo 1994a: 37). Como ya hemos tenido ocasión de comprobar, *Savitri* representa la posibilidad de ilustrar la interacción dialéctica entre visión existencial y poesía. Descubrimos que existen parcelas de su historia biográfica que actúan como símbolos que captan momentos vivenciales clave y que conllevan al desarrollo sistemático de su pensamiento (O'Connor 1977: 27): la profunda inmersión en el pensamiento occidental, el subsiguiente descubrimiento de las riquezas del hinduismo, su implicación en los movimientos revolucionarios, la práctica de yoga.

Asumimos que, a la hora de acercarnos a la obra de autores como Sri Aurobindo, que proponen paradigmas de futuro, hallamos posturas encontradas, como la del P. Ezquerro¹, que realiza una crítica ácida acerca de las posturas sincréticas como la de nuestro autor, o la de los que acuden, como Ken Wilber o Eduardo Pérez

¹ Crítica realizada a partir de la obra de John White, *Transcendental Meditation*. Encontramos una traducción al español de esta obra en White, J. (1976). *¿Qué es TM? Meditación Transcendental*. Barcelona, Martínez Roca.

de la Carrera, a un lenguaje que evoca, precisamente, la vigencia de corrientes denostadas en contextos como el mencionado inicialmente. En cualquier caso, la postura integradora de Sri Aurobindo trasciende las posturas fraccionadoras del pensamiento.

La posibilidad de acercarnos a una nueva metasíntesis y megasíntesis de la realidad bajo la forma de una teoría integral del todo, la posibilidad de investigar en profundidad las interrelaciones y conexiones universales desde el lenguaje de la poesía implica, a nuestro juicio, un reto. Salvador Harguindey plantea, en el ámbito de lo que pareciera la *filosofía de la medicina*, paradigmas que no dejan de evocar a Sri Aurobindo cuando propone la viabilidad de un enfoque que²

(...) contenga dentro de sí el potencial para ayudar a los seres humanos a darse cuenta de que todos los diferentes conflictos, ya sean políticos, personales, médicos, etc., pueden tener una y sólo una vía final común y dinamismo, no importa que cada uno se exprese a sí mismo, o sea expresado por los hombres, a través de una multiplicidad de manifestaciones externas (un "todas las enfermedades, crisis y conflictos son uno"). Este concepto para-taoísta y no dual (supradualista) nos lleva a considerar la existencia de unas muy pocas, pero muy amplias, leyes universales, casi inespecíficas, arquetípicamente detrás de cualquier campo propiciatorio o morfogenético. Estas leyes predeterminarían todas las posibles manifestaciones externas, incluso el bien y el mal, en las diferentes disciplinas de la ciencia y el conocimiento, así como su naturaleza más íntima e interrelaciones entre ellas³ (Harguindey 2000: 141).

La obra de Sri Aurobindo plantea la posibilidad de contribuir a alcanzar un mejor entendimiento e interpretación de los grados de relación dualista y/o adualista, entre los aspectos trascendentes y/o inmanentes de la naturaleza humana y de la vida

² Harguindey plantea, al respecto y entre otras, la revisión de las obras de Tada y Wilber: Tada, T. (1996). *Faith and science*. Kyoto, The Rakuto Press y Wilber, K. (1998). *The marriage of sense and soul: Integrating science and religion*. New York, Random House.

³ Vicente Merlo presenta un estudio comparativo entre varios planteamientos filosófico-evolutivos en Merlo, V. (1999). *El Alumbramiento de una Nueva Especie. Mutación Genética y Yoga de la s Células. Supramentalización y ascensión*. Barcelona, Fundación Centro Sri Aurobindo.

(Panikkar, 1993, 1998), una mayor comprensión de los orígenes y la naturaleza de llamaradas de intuición desnuda (Harguindey 2000: 143), de creatividad, de fenómenos de “serendipismo” –*serendipity*- o hallazgo espontáneo de hechos no buscados intencionalmente.

Encontramos voces comunes que apuntan a una misma intención, intuiciones afines que señalan una nueva vía en el campo del conocimiento y la creatividad poética. *Savitri* permite concebir la vida desde una perspectiva transhistórica y transpersonal⁴ (Eliade 1994), hace al lector partícipe y testigo del proceso de la vida de una manera distanciada y *sub specie aeternitatis*, una actitud vital accesible a quienes se atreven a ser héroes del espíritu. En *Savitri*, Sri Aurobindo recuerda al lector que la existencia no es una repetición carente de sentido: la persona no es el sujeto pasivo que asiste, ausente, a la puesta en escena de su vida, sino la protagonista de un peregrinaje cuyo destino es el desarrollo pleno de sí misma. El poeta deja a la mirada del receptor responder a la cuestión de si su enfoque sincrético permite allanar o no el camino hacia una comprensión de la crisis vivencial, de los conflictos, si sus versos ayudan a mejorar el entendimiento de la naturaleza última de la realidad.

La conformación psicológica y espiritual de Sri Aurobindo parece unir los extremos más distantes a lo largo de una línea en la que se mueve el espectro de la naturaleza humana (Dutton 1971: 9; O'Connor 1977: prefacio). Apartarse del narcisismo y reemplazarlo por la empatía y la compasión es una de las propuestas existenciales del poeta en su planteamiento del nuevo estadio de la humanidad, el ser gnóstico. Su obra urge a la creación de un campo de estudio hermenéutico al respecto, una nueva crítica de naturaleza integral y multidisciplinar.

⁴ Este aspecto aparece especialmente reseñado en el capítulo 3 de la obra de Eliade.

Savitri plantea la existencia de una realidad que S. Harguindey define como infinitesimal e infinita, “el instante inacabable de un eterno presente” (Harguindey 2000). Un paradigma de la realidad que ya está presente en Teilhard de Chardin⁵ (Chardin 1965; Chardin 1989) y Mircea Eliade (Eliade 1994), y que S. Harguindey identifica, además, en ciertos textos religiosos (Corintios 15:28). Eventualmente, el planteamiento evolutivo de Sri Aurobindo dirige a la humanidad hacia un punto Omega, a un nuevo mundo, a una “enantodromia”, en definitiva, a una condición suprahumana. Dicho de otro modo, una transcendencia de las presentes capacidades del ser humano, a la cotidianeidad de lo trascendente, a la realización de una vida divina en nuestro presente marco espacio-temporal, la llegada de los seres gnósticos, cuyo planteamiento tiene repercusiones no sólo a nivel poético o filosófico, sino social, psicológico, educativo.

Hemos tenido ocasión de comprobar que la visión existencial de Sri Aurobindo implica una doble crítica del monismo espiritual y material, que exige pensar desde otra lógica, mirar desde otra perspectiva, hablar otro lenguaje conceptual, incluso pensar desde otro lugar de enunciación, todo lo cual supone una toma de distancia respecto a las herramientas conceptuales del momento en el que escribe: la creación de neologismos y la utilización de nuevas connotaciones o significados que aguardan tras la máscara del significante. La lógica del infinito (Aurobindo 1996a. 323) no plantea un distanciamiento del pensamiento, sino su transformación y la aceptación de modos distintos de conocimiento. En definitiva, transcender el pensamiento posicionado en límites de la realidad que no integran las

⁵ Encontramos estudios comparativos como el de Zaehner, R. C. (1971). *Evolution in religion: a study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin*. Oxford, Clarendon Press.

posibilidades de desarrollo de la persona. Es necesario señalar que ubicarse en la diferencia, en la epistemología de un solo modo o teoría del conocimiento no parece ser la clave para nuestro autor: la luz se encuentra en la comprensión de que dichos posicionamientos son parciales, necesarios en cuanto modos de conocer aspectos de la realidad, insuficientes en tanto no son portadores de un conocimiento integral (Aurobindo 1996a: 656).

Sri Aurobindo plantea en su obra poético-filosófica un estudio del ser que trasciende los límites establecidos por la ciencia de la conciencia del momento histórico en el que se encuadra su obra. La psicología occidental del siglo XIX, así como el psicoanálisis del XX son una referencia necesaria para enmarcar la psicología del yoga implícita en la creación literaria de Sri Aurobindo y presente en *Savitri*⁶. Tuvimos ocasión de mencionar, brevemente, las diferentes mentes que pueblan la estructura ontológica de nuestro autor. Sri Aurobindo dibuja el mapa existencial de la persona y el universo, señala los senderos que caracterizan la multiplicidad del espíritu y su integración en la unidad esencial. La multiplicidad de voces conducen al individuo al descubrimiento de su interior, muestran las vías que facilitan la transformación de la naturaleza humana y la realización de sus posibilidades. En *Savitri* se percibe el devenir y su acercamiento al ser. De la forma se viaja a la esencia. El lector se funde en el crisol de la existencia y atisba, a través de la

⁶ Ver, al respecto, los estudios de Dalal, A. S. (1989). "Sri Aurobindo and Modern Psychology." *Journal of South Asian Literature* 24(1).

Dalal, A. S. (1991). *Psychology, mental health, and Yoga : essays on Sri Aurobindo's psychological thought implications of Yoga for mental health*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press.

Dalal, A. S., A. Ghose, et al. (1992). *Growing within : the psychology of inner development : selections from the works of Sri Aurobindo and The Mother*. Ojai, Calif. Twin Lakes, WI, Institute of Integral Psychology ; Distributed by Lotus Light Publications.

descripción minuciosa de su autor, los diferentes niveles de realidad que configuran la vida, los múltiples reinos que es necesario colonizar en el viaje hacia el conocimiento⁷, la esencia del ser, *Sachchidananda*:

La mente y la vida no pueden crecer hasta el límite de sus posibilidades excepto a través de su apertura a la conciencia más elevada y amplia a la que la mente sólo se aproxima (Aurobindo 1996a: 678).

Como ya hemos visto a lo largo de este estudio, la obra de Sri Aurobindo parte de una premisa incuestionable: el espíritu existe, es la realidad intrínseca de la existencia y desde ahí se debe explicar la vida. Al respecto hemos de señalar que, de la misma manera que se antojaron subversivos discursos académicos previos –la cuestión del género es un claro ejemplo- establecer la realidad espiritual de la persona plantea escepticismo ante la influencia de diferentes discursos de la historia reciente del pensamiento y la todavía identificación existente entre los conceptos de religión y espiritualidad, la primera circunscrita a marcos espacio-temporales contruidos por el ser humano, la segunda independiente de los discursos de interpretación a los que se la someta (Aurobindo 1992: 167-170). De acuerdo a Sri Aurobindo, la espiritualidad trasciende la construcción o interpretación realizada por el ser humano, está siempre en las fronteras del continuo desarrollo evolutivo de la persona. Concebir que la persona es capaz de expandir su conciencia y lograr la integración psíquica y la plenitud es, en esencia, optimista. Implica una visión que tiene su origen, evidentemente, en su metafísica. Verma nos recuerda que, sea cual sea la fina línea que separa la visión poética y filosófica de Sri Aurobindo, su visión integral, al igual que la de Coleridge o Goethe, no rechaza su metafísica (Verma 1989: 14).

⁷ Como ya vimos, *El Libro del Viajero de los Mundos* es un claro ejemplo. Aurobindo, S. (1988). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books.

En nuestro estudio hemos mencionado la configuración palimpséstica que conforma la existencia y el ser. Hemos subrayado, asimismo, el principio psíquico que permanece tras el velo, que apoya y subyace en los movimientos existenciales del elemento trinitario inferior. El principio que sostiene el movimiento de la vida, la mente, el cuerpo y que integra en sí mismo la apertura, la posibilidad de florecimiento del aspecto divino de esos elementos, la capacidad última de encuentro entre *Sachchidananda* y su reflejo terreno. En *Savitri* hemos presenciado que la persona es, en la filosofía de nuestro autor, la expresión del principio de dualidad que define los procesos cósmicos, una dualidad que encuentra su parangón en el aspecto interno y externo de la existencia, una dualidad que expresa, por tanto, el anverso y envés del espejo, lo superficial, lo subliminal, lo transcendente. Sri Aurobindo insiste:

La enfermedad del mundo es que el individuo no puede encontrar su alma real y la causa que origina esa enfermedad es, de nuevo, que no puede encontrar, en su comprensión de las cosas externas, el alma real del mundo en el que vive (Aurobindo 1996a: 221).

La búsqueda y el encuentro de la esencia se convierten, de esta manera, en el parangón de la búsqueda de la felicidad, la cita con el conocimiento, la llegada a la existencia divina (Aurobindo 1996a: 221). Sri Aurobindo nos insta a trascender los fuertes muros que levanta la mente del ego. Desde la separación de los demás, del ser universal en el todo, la persona se distancia de sí misma, de su ser profundo y real (Aurobindo 1996a: 221). La reconciliación de los opuestos, la armonía, la verdad llegan en los momentos de encuentro con el ser profundo. En el contacto con su alma, la persona descubre que “su ser y el ser del mundo son uno” (Aurobindo 1996a: 222).

El poeta ratifica en su obra que, a través de los siglos, guiando el camino de evolución de la humanidad, superando incluso los momentos de escepticismo y

materialismo extremo, existe y se manifiesta un deseo constante de conocimiento de las causas y origen de la creación, del destino de la humanidad y la persona. Una “búsqueda permanente de la perfección”, la verdad, los universales cuya realidad y presencia van más allá de los escritos filosóficos o religiosos: “Verdad, Dios, Muerte, Amor, Libertad, Conocimiento, Inmortalidad, son el origen y la meta de las continuas pesquisas de la humanidad” (Aurobindo 1996a: 1).

Una búsqueda de ideales permanentes de una humanidad que se debate, constantemente, ante la presencia inexorable de opuestos que contradicen la posible existencia del otro. Los lenguajes se llenan de posibles que expresan la existencia de un ansia inmemorial, tan antigua como el comienzo de los tiempos, por encontrar “la luz que da origen a la existencia”. La palabra no agota la existencia. Evoca, sugiere presencias que hallan ecos de su existencia en el interior de la persona, más allá de las apariencias externas. Espacios por conquistar, rayos de luz que despejan las sombras vacilantes de la duda, nubes que ocultan la brillante faz del saber, espacios que preparan al individuo –desde el trabajo y la paciencia- para recibir la luz del conocimiento:

El impulso, el ideal que hacía soñar al hombre de las cavernas con posibilidades inalcanzables, continúa impregnando la búsqueda simbólica del ser humano de nuestro tiempo: la más temprana fórmula de la Sabiduría promete ser la última, -Dios, Luz, Libertad, Inmortalidad (Aurobindo 1996a: 1).

La obra de Sri Aurobindo plantea el rechazo de un punto arquimedianeo de enunciación materialista o espiritual que excluya al otro. El poeta propone traspasar los límites gnoseológicos y epistémicos impuestos por un pensamiento centrado exclusivamente en los límites de la materia, el mundo de los sentidos o el intelecto. La

visión existencial de Sri Aurobindo propone la lógica del infinito integrador como el centro desde el que analizar o visionar la realidad. No anular o exclusivizar los puntos de enunciación, sino transformar los presentes estados de conciencia del individuo. El punto de partida es la conciencia; la herramienta es la razón (Aurobindo 1977: 12).

Como ya planteamos en nuestra introducción, la lectura de *Savitri* sugiere la posibilidad de sumergirse en el mundo del espíritu como actividad subversiva, dejar que el impulso intemporal por descubrir y alcanzar mejores ideales impregne la actividad crítica, de la misma manera que los distintos discursos académicos previos han incorporado nuevas ventanas desde las que vislumbrar la realidad. La integración de lo trascendente como reto, como aventura que supera los moldes de la religión, que rebasa los límites del dogma y el ritual y se sumerge en la libertad de un elemento intrínseco a la persona y la vida misma: su espíritu y el espíritu del mundo.

Lo sobrenatural es lo natural pendiente de ser alcanzado (Satprem 1989:12). Sri Aurobindo insta al lector a trascender sus fronteras mentales y plantearse un nuevo ángulo desde el que analizar y vivenciar la realidad: la liberación espiritual de la persona. Hace casi treinta años, June O'Connor señalaba:

En un momento histórico donde la presencia de los fundamentalismos hace estragos y reta las profundas creencias del ser humano en la existencia de una bondad que trascienda las fronteras e integre la persona en su multiplicidad y diversidad, la visión existencial de Sri Aurobindo propone un marco de referencia (O'Connor 1977).

La pertinencia de estas palabras, casi treinta años después, invita a la reflexión.

Finalmente, queremos señalar que planteamos la realización de este trabajo como una obra inacabada, “a work in progress”. El mundo del conocimiento sigue repleto de lagunas que llenar partiendo de la premisa propuesta por Nolini Kanta Gupta: “La vida siempre desborda los límites y no sigue estrictamente las normas” (Gupta 1972: 3). Consideramos que el estudio de *Savitri* y la obra de Sri Aurobindo abre puertas a futuras investigaciones en diversas áreas, de las que podemos destacar, por su obviedad, el campo de la literatura indoanglia, que propicia la colaboración interdisciplinar y multicultural. Un campo de estudio que implica, además, un reto conceptual por la necesaria incursión en terminologías y realidades no siempre inscritas, aceptadas o conocidas en nuestro entorno cultural, un reto para los expertos en literatura comparada o el área de los estudios de la cultura⁸.

Savitri es, en esencia, una visión optimista preñada de luces de destino, de futuros realizables que esperan en el presente. El germen de nuevos trabajos de investigación encuentra aplicación en la figura del avatar en Sri Aurobindo; la psicología del yoga y su presencia en *Savitri*; la educación integral y el paradigma metodológico que implica para el presente⁹. El estudio del poema es un ejercicio de impulso de lo intercultural. Supone hablar desde las carencias, desde las ausencias que recorren el acceso al conocimiento, las fisuras en la interpretación del texto. Investigar en el arte de la palabra. Buscar la comunicación sabiendo que nunca va a ser perfecta, redonda, completa; asumiendo que sus ecos nunca igualarán la fuerza y la presencia

⁸ Ver, entre otros, el estudio de B.K. DasDas, B. K. (1994). Indian English Poetry: Retrospect and Prospect. *Indian Literature Today*. Delhi, Prestige Books.

⁹ Hemos realizado un estudio al respecto en Real Najarro, O. (2001). La Educación Integral como Paradigma Metodológico del Futuro. Análisis de la Propuesta de Sri Aurobindo. *Cultura, Poder e Tecnologia: África e Ásia face à Globalizazao*. E. Borges. Rio de Janeiro.

Contamos, además, y entre otros, con el trabajo de David Marshak, *The common vision: parenting and education for wholeness* Marshak, D. (1997). *The common vision : parenting and educating for wholeness*. New York, P. Lang.

de una mirada intensa, del instante, de lo eterno resguardado en las mejillas de un rostro amado. El elixir de los vocablos, los sonidos consonantes y asonantes filtrándose por los resquicios de un lenguaje asomado a los intersticios del pensamiento, en el cielo de la cúpula dorada que es la mente, en comunicación perpetua con el universo, en dialéctica constante con su transcendencia y transitivity.

Sri Aurobindo plantea que la nueva poesía debe encaminarse hacia una poética de integración de los distintos niveles de conciencia y, consecuentemente, de la expresión poética que puede desarrollar el ser humano. Los discursos del futuro no siempre tienen cabida en el presente: se visualizan como la utopía de un loco, como una quimera de una mente febril a la que analizar desde los paradigmas de la psicología al uso que equipara trastorno mental, disfunción y enfermedad con una capacidad adquirida y voluntaria de transcendencia de conciencia. Una vez más, se echa de menos un estudio profundo y serio de las posibilidades ofrecidas por otras culturas, otros posicionamientos desde los que ver el mundo, una voluntad de conocer el multiculturalismo que puebla la existencia sin imponer nuestros modos de conocimiento como los únicos posibles. Las obras de Sri Aurobindo, M. Eliade o Edward W. Said siguen siendo referencias necesarias para abordar al otro que no sólo se sitúa en fronteras geográficas diferentes, sino en paradigmas de conocimiento distintos.

Savitri ilustra, como ya vimos, la posición crítica de Sri Aurobindo ante la poesía y el símbolo, e introduce un novedoso matiz de meticulosidad hacia la ilustración de su vivencia a través de la palabra mediante el criterio de *objetividad*

espiritual que ya tuvimos ocasión de destacar. El poeta señala la necesidad de ser conscientes de los múltiples significados que llenan el silencio. *Savitri* es poesía de iniciación, “un acto de autoclarificación existencial”. Sri Aurobindo es un poeta existencial transcendente (Ghose 1989: 33): *Savitri* evoca el eco de sonidos ancestrales, de movimientos rítmicos que acercan a la esencia del ser personal y el ser del mundo.

La persona es el verso que conforma la poesía de la vida. La poesía es un medio de comunicación de la realidad del alma. En Sri Aurobindo poesía y conocimiento se unen en la palabra, evocando el medio con el que *Brahman* crea el mundo. El poeta, en su uso del *mantra* que evoca la realidad soterrada en el mundo fenoménico, se acerca en su proceso creativo al momento de una creación que evoca la creación primigenia. El poeta vidente, el *rishi*, comparte *la palabra de poder*, el *mantra* que transmite a través de su sonido, su forma y contenido, el ritmo de aquella otra realidad que subyace en todo cuanto acontece, en el ser, en niveles de conciencia que aguardan el paulatino desarrollo de la conciencia.

La obra de Sri Aurobindo plantea la posibilidad de pensar desde los bordes de la diferencia. Agotar el arsenal conceptual presente en los modos de articulación del pensamiento. No reproducir las condiciones de exclusión de lo diferente y lo desconocido, o invalidar aquellos modos de pensamiento no producidos dentro del espacio de enunciación avalado por el discurso predominante del momento. Plantear un discurso que asuma lo transcendente, lo desconocido, un pensamiento que sea inclusivo e integrador.

Escribir como fruto de un impulso que supera la necesidad del intelecto, de las palabras, del corazón, como una forma de fundirse con el otro, con lo otro, en búsqueda insaciable de cambio y permanencia, de eternidad. La palabra en busca de la esencia, del yo, del ser profundo que nos integra, de nosotros, del todo. El lenguaje como huella de un pasado hecho presente, el eco de una existencia, el arco iris de una vivencia. El lenguaje como piel del sonido que guarda lo trascendente. En resumen, la constatación de que la persona es “el infinito encapsulado en un alma finita, un océano integrado en una gota que deambula, un cuerpo temporal alojando lo Ilimitable” (Aurobindo 1988: LI, CI, 101).

REFERENCIAS:

- Aurobindo, S. (1977). *Ojeadas y Pensamientos*. Buenos Aires, Dédalo.
- Aurobindo, S. (1977). *Pensamientos y Reflexiones*. Buenos Aires, Dédalo.
- Aurobindo, S. (1988). *Savitri. A Legend and a Symbol*. Pondicherry, Madanlal Himatsingka on behalf of All India Books.
- Aurobindo, S. (1992). *The Human Cycle : The Ideal of Human Unity. War and Self-Determination*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Aurobindo, S. (1994a). *The Future Poetry*. Pondicherry, Sri Aurobindo Publication Department.
- Aurobindo, S. (1996a). *The Life Divine*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Publication Department.
- Chardin, T. d. (1965). *El fenómeno humano*. Madrid, Taurus.
- Chardin, T. d. (1989). *El medio divino*. Madrid, Alianza Taurus.
- Dalal, A. S. (1989). "Sri Aurobindo and Modern Psychology." *Journal of South Asian Literature* 24(1).
- Dalal, A. S. (1991). *Psychology, mental health, and Yoga : essays on Sri Aurobindo's psychological thought implications of Yoga for mental health*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press.
- Dalal, A. S., A. Ghose, et al. (1992). *Growing within : the psychology of inner development : selections from the works of Sri Aurobindo and The Mother*. Ojai, Calif. Twin Lakes, WI, Institute of Integral Psychology ; Distributed by Lotus Light Publications.
- Das, B. K. (1994). Indian English Poetry: Retrospect and Prospect. *Indian Literature Today*. Delhi, Prestige Books.
- Dutton, E. P. (1971). *The Mind of Light*. New York.
- Eliade, M. (1994). *El mito del eterno retorno*. Barcelona, Altaya.
- Ghose, S. (1989). "The Symbol Quest: A Reading of some Selected Lines from *Savitri*." *Journal of South Asian Literature* 24(1): 191.
- Gupta, N. K. (1972). *A century's salutation to Sri Aurobindo*. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.

- Harguindey, S. (2000). "Hacia un enfoque quintaesencial de las crisis y de las enfermedades: la teoría de las crisis y los conflictos, puntos de inflexión y cruces de caminos (CCPC)." *Journal of Transpersonal Studies* 19: 141-161.
- Marshak, D. (1997). *The common vision : parenting and educating for wholeness*. New York, P. Lang.
- Merlo, V. (1999). *El Alumbramiento de una Nueva Especie. Mutación Genética y Yoga de la s Células. Supramentalización y ascensión*. Barcelona, Fundación Centro Sri Aurobindo.
- O'Connor, J. (1977). *The quest for political and spiritual liberation : a study in the thought of Sri Aurobindo Ghose*. Rutherford [N.J.], Fairleigh Dickinson University Press.
- Real Najarro, O. (2001). La Educación Integral como Paradigma Metodológico del Futuro. Análisis de la Propuesta de Sri Aurobindo. *Cultura, Poder e Tecnología: África e Asia face à Globalizazao*. E. Borges. Rio de Janeiro.
- Satprem (1989). *La Mente de las Células o la Mutación Deseada de Nuestra Especie*. Madrid, Edaf.
- Tada, T. (1996). *Faith and science*. Kyoto, The Rakuto Press.
- Verma, K. D. (1989). "Sri Aurobindo as a Poet: a Reassessment." *Journal of South Asian Literature* Vol. 24(1): 10-26.
- White, J. (1976). *¿Qué es TM? Meditación Trascendental*. Barcelona, Martínez Roca.
- Wilber, K. (1998). *The marriage of sense and soul: Integrating science and religion*. New York, Random House.
- Zaehner, R. C. (1971). *Evolution in religion: a study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin*. Oxford, Clarendon Press.